

AUS BRUNETIERES IDEENWELT

ZU SEINEM 25. TODESTAG

VON

DR. P. RUPERT HÄNNI

O. S. B.

BEILAGE ZUM JAHRESBERICHT DER
KANT. LEHRANSTALT SARNEN 1930/31

Sarnen 1931 - Buchdruckerei Louis Ehrli

AUS BRUNETIERES IDEENWELT

ZU SEINEM 25. TODESTAG

VON

DR. P. RUPERT HÄNNI

O. S. B.

BEILAGE ZUM JAHRESBERICHT DER
KANT. LEHRANSTALT SARNEN 1930/31

SEINEM EHEMALIGEN LEHRER AN DER
UNIVERSITÄT FREIBURG, DEM SCHÜLER
BRUNETIERES, DR. GUSTAVE MICHAUT,
PROFESSOR AN DER SORBONNE IN PARIS,
WIDMET DIESE BLÄTTER IN VEREHRUNG
UND DANKBARKEIT

DER VERFASSEN

geschichte erschliessen, die ob ihrer Verbindung mit dem religiösen Problem zugleich wesentlich hineinragt in die Ideengeschichte des transzendenten Katholizismus. Wir beschränken zu diesem Zwecke nach einer kurzen biographischen Einleitung Brunetières zuerst als Aesthetiker und Kritiker, sodann als Literaturhistoriker, ferner als Interpret des «klassischen Genies», und endlich als Philosophen, Moralisten und Apologeten. In Rücksicht auf die durch den Charakter

Am nächsten 9. Dezember werden es 25 Jahre sein, dass einer der grössten französischen Literaten, Publizisten und Konferenzredner der letzten Dezzennien, Ferdinand Brunetière, in Paris gestorben ist. Hatten bei seinem Tode die Nekrologe in Ausdrücken höchster Bewunderung von ihm als einer «Form des französischen Gewissens», als einem «der ersten Denker und Philosophen des 19. Jahrhunderts», ja als einem «Meister» schlechthin gesprochen, so hielt diese Bewunderung trotz mancher gegnerischer Urtheile auch später an. Noch 1913 schrieb der berühmte französische Kritiker Faguet in seiner «Initiation littéraire»: «Seit dem Tode von Renan und Taine ist Brunetière die einzig führende Persönlichkeit des französischen Gedankens gewesen, den er durch seine Bücher und seine umfassenden Ideen gerade bei den kraftvollsten, ernstesten und nachdenklichsten Geistern unserer Zeit weiter zu bestimmen fortführt» (p. 131). Auch heute noch ist das Ansehen dieses ausserordentlichen Mannes in weiten Kreisen innerhalb und ausserhalb Frankreichs gross, mögen auch seine Leistungen als Kritiker und Literaturhistoriker und die ihnen zugrundeliegenden methodischen Gedanken in unsern Tagen anders gewertet werden als damals. Die Erinnerung an seinen 25. Todestag wird daher selbst denen, die seine Weltanschauung nicht teilen, ob seiner hervorragenden Stellung im literarischen und sozialen Leben Frankreichs berechtigt erscheinen. Um so mehr darf man das bei den Katholiken hoffen, die in ihm eine der berühmtesten und markantesten Konvertitengestalten der letzten Jahrzehnte erblicken. Leider besitzen wir bis heute noch keine umfassende Gesamtwürdigung dieses ersten Wegbereiters der neuern katholischen Bewegung in Frankreich. Da jetzt der nötige zeitliche Abstand zur Beurteilung des Bleibenden oder bloss zeitlich Bedingten in seinem Werke gewonnen ist, sollte der Wunsch, den Georges Goyau anlässlich der Totenmesse für Brunetière in wehmütiger Erinnerung an den Vers des Dies irae: «Tantus labor non sit cassus» ausgesprochen, recht bald in Erfüllung gehen. Der vorliegende Versuch möchte als bescheidene Jubiläumsgabe auf das Grab des grossen Toten den Freunden französischer Literatur und besonders den Studierenden der obern Klassen einen Einblick gewähren in die Ideenwelt dieses Grossen im Reich des Geistes und ihnen zugleich ein Stück französischer Geistes-

geschichte erschliessen, die ob ihrer Verbindung mit dem religiösen Problem zugleich wesentlich hineinragt in die Ideengeschichte des französischen Katholizismus. Wir betrachten zu diesem Zwecke, nach einer kurzen biographischen Einleitung Brunetière zuerst als Aesthetiker und Kritiker, sodann als Literaturhistoriker, ferner als Interpreten des «lateinischen Genius», und endlich als Philosophen, Moralisten und Apologeten. In Rücksicht auf die durch den Charakter einer wissenschaftlichen Beilage zum Jahresbericht geforderte Einschränkung, kann es sich bloss um eine skizzenhafte Darstellung der einzelnen Momente handeln.

Das äussere Lebensbild Brunetières ist bald gezeichnet. Im Jahre 1849 in Toulouse als Sohn eines Marineoffiziers geboren, machte er seine ersten Studien in Marseille und kam Ende der 60er Jahre ohne Geld und ohne Protektion nach Paris, um sich dort für die *Ecole normale supérieure* vorzubereiten. Sein karges Brot verdiente er sich durch Privatunterricht in verschiedenen Fächern. Eines Tages, da er keinen Sous mehr in der Tasche hatte, war er sogar genötigt, seine silberne Taschenuhr zu versetzen. Die Pforten der *Ecole normale* blieben ihm aber infolge eines misslungenen Examins verschlossen. Trotzdem schwur er in jener aussichtslosen Stunde, nicht eher zu ruhen, als bis er sich einen Lehrstuhl an dieser Hochburg französischer Intelligenz erobert hätte, die ihm den Eintritt als Schüler verweigerte. Noch ein anderes hohes Ziel stachelte den Ehrgeiz des jungen Brunetière an; er wollte, wie er sich einem seiner Lehrer gegenüber einmal äusserte, Redaktor an der «*Revue des deux Mondes*» werden. Beide hochfliegenden Pläne gingen, dank seiner glänzenden Geistesanlagen und unbeugsamen Energie, in Erfüllung. Mit 26 Jahren war er Mitredaktor der ersten *Revue* Frankreichs, und im Jahre 1886 ernannte ihn die *Ecole normale* zum *maître de Conférences* für französische Sprache und Literatur. Sieben Jahre später ward er den 40 Unsterblichen beigezählt, indem ihm die französische Akademie den Ehrensitz des verstorbenen John Lemoine zuwies. Im gleichen Jahre wurde er auch Direktor der oben genannten *Revue* und blieb es bis zu seinem Tode. Brunetière hatte Frankreich, Italien, Holland und die Schweiz bereist, als unerschrockener Kämpfer in die verschiedensten Tagesfragen eingegriffen und besonders als Konferenzredner — wohl der grösste, den Frankreich seit Lacordaire gesehen —, durch seine wuchtige originelle Beredsamkeit in den weitesten und höchsten Kreisen von Paris und Frankreich ein geradezu sensationelles Aufsehen hervorgerufen. In den letzten Jahren war es ihm Bedürfnis geworden, sein Wort und seine Feder in den Dienst der katholischen Apologetik zu stellen. Wahre Keulenschläge hat er gegen die Enzyklopädisten und die modernen Freigeister ge-

führt. Daher denn auch die offenkundige Zurücksetzung bei seinem Tode. Am gleichen Dezembermorgen des Jahres 1906, an dem unter der offiziellen Vertretung des ganzen wissenschaftlichen Frankreich die Asche des hervorragenden, aber ungläubigen Chemikers Berthelod nach dem Pantheon gebracht wurde, trug man in einem schlichten Sarg von Eichenholz still und geräuschlos unter Begleitung weniger Freunde die sterbliche Hülle Ferdinand Brunetières aus der provisorischen Gruft nach der endgültigen Grabstätte auf den Friedhof Montparnasse. Seine Rückkehr zum Katholizismus war der Grund, warum Frankreich seinen zwei grossen Söhnen noch im Tode eine so verschiedene Behandlung zuteil werden liess.

Der Mann, dessen Erdenwallen bloss 57 Jahre umfasst, hat diese Zeit in staunenswerter Weise ausgefüllt. Das beste Zeugnis hiefür gibt der 1908 bei Emil Paul erschienene «Catalogue de la bibliothèque de F. Brunetière», welcher, nebenbei gesagt, noch unvollständig ist und über 12,000 Bände zählt, die Brunetière nicht bloss durchgeblättert, sondern auch gelesen und vielfach mit Anmerkungen versehen hat. Seine eigene schriftstellerische Tätigkeit umfasst 32 Bände, zwei Broschüren, fünf Ausgaben von Klassikern und gegen 300 meist einen bis zwei Bogen umfassende Artikel. Als Professor, Conférencier und Redaktor der «Revue des deux Mondes» wendet er den verschiedensten Gebieten der Geisteswissenschaften seine Aufmerksamkeit zu. Mag er auch keine ganz neuen Bahnen erschlossen haben, keine unbegangene Pfade gewandelt sein, so verstand er es doch stets, den behandelten Fragen neue, interessante Seiten abzugewinnen, ihnen frisches Leben einzuhauchen und eine ungeahnte Zugkraft zu geben. Brunetière gehört unstreitig zu jenen wenigen Geistern, die auf die zeitgenössische französische Gedankenwelt einen nachhaltigen Einfluss ausgeübt haben. Um seine Person und sein Werk gebührend zu würdigen, müsste man ein Buch schreiben.

¹ Nouvelles questions de critique p. 321

² Discours de Combat I. 102

I.

Brunetière als Aesthetiker und Kritiker.

Ein charakteristisches Merkmal der Psyche Brunetières ist das Vorherrschen der Vernunft. Auch die Kunst wertet er vorwiegend vom Standpunkt der Vernünftigkeit, weniger von dem des ästhetischen Empfindens aus. Théophile Gautiers Prinzip: *l'art pour l'art*, die Kunst um ihretwillen, die Kunst als Selbstzweck, lehnt er, nachdem er ihr erst manche Zugeständnisse gemacht, im Laufe der Zeit immer mehr ab; er will sie höhern Zwecken dienstbar wissen und trägt moralische Maßstäbe in die Aesthetik hinein. Man muss nach ihm von der Kunst verlangen, dass sie sich an das Leben anlehne, dass sie sich wenigstens als den Ausdruck des Dauerhaftesten und Beständigsten im Leben zeige, und selbst in der Poesie soll sie ihren Ehrgeiz darauf beschränken, das Leben unter den höhern Gesichtspunkten der Wahrheit, Ewigkeit und Schönheit zur Darstellung zu bringen.¹ Kunst und Moral dürfen von einander nicht getrennt werden, deshalb liegt auf dem Romanschriftsteller und Dramatiker eine soziale Verantwortlichkeit. »Die Kunst hat ihr Objekt oder ihren Zweck ausser und über sich, und wenn dieses Objekt auch streng genommen nicht moralisch ist, so ist es doch sozial, welche zwei Begriffe sich hier sozusagen decken. Ihr Maler und Dichter dürft daher nicht vergessen, dass wir Menschen sind und dass ihr die Mittel der Propaganda oder der Betätigung, die wir nur von ihr haben, nicht gegen die menschliche Gesellschaft kehren dürft.«² In der Forderung des Solidaritätsbewusstseins besteht somit nach Brunetière der Zweck der Kunst. Alle Kunstschöpfungen, die bezüglich des Stils oder des Inhaltes eine gewisse Dunkelheit oder Kompliziertheit aufweisen, müssen, weil nur wenigen verständlich, von diesem Standpunkte aus abgelehnt und die Behandlung von Gegenständen, die allgemeines Interesse erwecken, gefordert werden.

Hat hier Brunetière die soziale Mission der Kunst besonders gegenüber den individualistischen Bestrebungen der Zeit betont, so hob er des weitern angesichts der materialistischen und realistischen Tendenzen der Naturalisten deren ideale Aufgabe hervor. Vor allem galt sein Kampf dem widri-

¹ Nouvelles questions de critique, p. 354.

² Discours de Combat I, 108.

gen Naturalismus eines Zola, dem gegenüber er mit Nachdruck die Forderung stellte, dass angesichts einer hässlichen Wirklichkeit die Kunst sich nicht auf die Wiedergabe der Wirklichkeit des Lebens beschränken dürfe, sondern sich über die Bedingungen des Irdischen zu erheben und eine ideale Welt zu schaffen habe. «Die Aufgabe der Kunst besteht darin, das Leben nachzuahmen, es sodann zu ergänzen und schliesslich zu idealisieren.»³

Seine Kunstauffassung leitet ihn auch bei der Bestimmung des Wesens und Zweckes der Literatur. Letztere ist, so wenig als die Kunst Selbstzweck ist, kein auf sich selbst beruhender Kulturwert. «Die Worte haben den Zweck, Ideen auszudrücken, die Ideen ihrerseits früher oder später auf uns unbekannten Wegen sich in Handlungen umzusetzen.»⁴ Welches ist also der Zweck der Literatur? Darauf antwortet Brunetière, dass auch ihr wie der Kunst eine soziale Aufgabe obliege und zwar aus dem Grunde, weil die Erfahrung des Einzelnen ob der Kürze des Lebens einer steten Prüfung, Untersuchung, Erweiterung, Kräftigung und Richtigstellung auf Grund der Erfahrung anderer bedürfe, weshalb die Literatur keine höhere noch auch sozialere Funktion habe als eben diese Vermittlung der Erfahrung von Mensch zu Mensch. ... Ausser der sozialen Aufgabe der Ergänzung der individuellen Erfahrung bezweckt sodann nach unserm Kritiker die Literatur das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit und der dauernden Rassenfortpflanzung auf Grund eines gewissen, gemeinsamen seelischen Besitzes der Einzelnen zu kräftigen und zu stärken. ... Dieser gemeinsame Besitz, der nach Brunetière in den sogenannten *Lieux communs*, in den Gemeinplätzen, oder mit einem andern Ausdruck in den *Idées générales* enthalten ist, bildet das hervorstechendste Merkmal der französischen Literatur. «Unsere nationale Literatur hat, seitdem sie sich ihrer bewusst geworden ist, allgemeine Ideen entwickelt, und diese Neigung muss ohne Zweifel nicht nur dem französischen Geist, sondern der Natur des Menscheingesistes selbst entsprechend sein.»⁵ Gerade durch diese allgemeinen Ideen wird das klassische Ideal bestimmt, auf ihm beruht die geistige Bedeutung Frankreichs, deshalb muss ihm an deren Erhaltung besonders gelegen sein. ... Nachdem so Brunetière den Sinn und die Bedeutung der Literatur auf den Inhalt beschränkt hat, der unter fortwährender Neugestaltung sich doch stets gleichbleibt, betont er weiter, welcher Art nun diese Inhalte sein sollen: «Die Aufgabe der Literatur, die ihr eigene Funktion, um mich so auszudrücken, besteht darin, in die gemeinsame, väterliche Erbschaft des Menscheingesistes all das aufzunehmen

³ Questions de critique, p. 321.

⁴ Nouvelles questions de critique, p. 327 s.

⁵ Discours académiques, p. 219 s.

und nach der formellen Seite hin festzulegen, was das Leben nach Sitte und Herkommen, in bezug auf Leitung und Führung und gemäss dem Problem der menschlichen Bestimmung interessiert; in eine allen verständliche Sprache das umzusetzen und zu übersetzen, was erst durch Verallgemeinerung klar und vielleicht sogar wahr wird, dem, was erst zu sein begonnen, ein Dauer-dasein zu geben, indem man ihm einen allgemeinen und sozusagen konstanten Wert verleiht. Das ist der Zweck der schriftstellerischen Kunst, das ist im eigentlichsten Sinne des Wortes ‚literarisch‘.»⁶

Moralische Fragen müssen demnach den Inhalt der Literaturwerke ausmachen. Dem Künstler liegt die Erziehung des Volkes ob, er ist für seine Ideen verantwortlich, übt eine Art Seelsorge an seinem Leserkreis aus. So hat die klassische Zeit das Wesen der Literatur aufgefasst. Es geht daher nicht an, sie bloss als Mittel der Unterhaltung und des Genusses anzusehen, sondern sie muss neben der Ergänzung unseres Wissens und der Bereicherung des Geistes mit Ideen zugleich ein Mittel moralischer Vervollkommenung sein. Diese Forderungen gelten vor allem für die prosaischen Literaturgattungen und für das Drama. Weniger ist die Poesie an die Wirklichkeit gebunden, die in höhere Welten, zum Transzendentalen führt, Leidenschaft, Tiefe der Empfindung, Begeisterung erzeugt, alle Mächte der Seele zu erschüttern hat und eine in Bildern ausgedrückte Metaphysik ist.»⁷

Das sind in aller Kürze die Grundideen Brunetières über Wesen und Zweck der Kunst und Literatur. Sie zeugen von einer hohen sittlichen Auffassung und haben auch heute, wenn auch nicht mit dieser Ausschliesslichkeit, ihre Bedeutung. Eine gewisse Enge und Einseitigkeit des Standpunktes ist aber unverkennbar. E. R. Curtius⁸ hat mit Recht darauf hingewiesen, dass unserm Kritiker ein «spontanes Verhältnis zur ästhetischen Welt, die Empfindlichkeit für die sinnlichen Qualitäten der Kunst» fehle und uns die Anschauung näher liege, dass der Künstler neue ideelle und ästhetische Werte zu prägen habe. Was wir am Schriftsteller als Originalität rühmten, sei bei Brunetière fast ein Tadel. Mit der an den Schriftsteller gerichteten Forderung der Erneuerung der Gemeinplätze und Aneignung gemeinsamer Ideen gehe Brunetière bewusst oder unbewusst zurück auf Horaz, der in seiner «Ars poetica» auch die Dichter verpflichtet habe «*proprie communia dicere*» (V. 128), eine Verpflichtung, der besonders Boileau nachzukommen bestrebt gewesen sei. Des weitern hebt Curtius mit Grund hervor, Brunetières Kunstauffassung dürfe auch schon deshalb nicht auf allgemeine Anerkennung rechnen, weil

⁶ Essais sur la critique contemporaine, p. 345.

⁷ L'Evolution de la poésie lyrique en France au 19. siècle II, 277.

⁸ Ferdinand Brunetière, Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik. 1914. S. 14 und 21.

er infolge einseitiger Betonung eines sich stets erneuernden, im Grunde gleichbleibenden Inhaltes, Inhalt und Form als zwei verschiedene Wesenheiten betrachte, die, wenn auch im Kunstwerk sich zusammenschliessend, doch für die Betrachtung trennbar blieben, während heute für die ästhetische Kritik Form und Inhalt im wirklichen Kunstwerk zu einer absoluten Einheit verschmolzen seien.

Von Brunetières Kunstanschauungen hängt nun auch seine Auffassung der Kritik ab. Brunetière schien durch seine ganze natürliche Veranlagung zum Kritiker geboren. Paul Bourget sagt von ihm: «Dieser magere und bleiche junge Mann mit den Herrscheraugen unter den Gläsern seiner Lorgnette verriet bereits mit 25 Jahren jenes autoritative Wesen, das ihn bis an sein Lebensende nicht verliess, und das selbst die Krankheit der letzten Jahre nicht zu schwächen vermochte. Die Idee der Ordnung und zwar der Ordnung, wie sie sich als Grundzug im Charakter des französischen Volkes äussert, beherrschte ganz und gar seinen Geist (La maîtresse idée de son esprit était celle de l'ordre et de l'ordre français).⁹ Die in der Natur des Individualismus liegenden anarchistischen Gelüste waren für ihn ein Gegenstand des Hasses, das 17. Jahrhundert, mit seinem hohen Sinn für Ordnung und Regelmässigkeit in der Literatur wie in der Verwaltung und Regierung, galt ihm als vorbildlich, und diese Glanzperiode der französischen Literatur verdichtete sich wieder bei ihm zu einem festen Kern in der Persönlichkeit Bossuets, des grossen Bischofs von Meaux. . . . Wie tief er von dieser «passion de la règle» durchdrungen war, zeigt folgendes Selbstbekenntnis: «Zu Beginn meines Literatenlebens bin ich vielleicht bloss der Eingebung meiner üblen Laune gefolgt, indem ich die verschiedenen Schulen angriff, die sich nun einmal in den Kopf gesetzt hatten, von nichts anderem, als von sich selbst zu sprechen, nur an ihrer eigenen Person Wohlgefallen und Interesse zu finden. Doch meine üble Laune hatte mich, wie ich es seither wohl erfahren, in diesem Falle gar nicht übel beraten, denn nicht in mir, sondern ausser mir lagen die Beweggründe für diese Misstimmung. Der Dilettantismus, Individualismus und Internationalismus machte sich überall breit und drang nicht bloss in die Literatur ein, sondern bedrohte eine Ideenwelt, die Frankreich lieb und heilig gewesen, und aus der es bisher seine vitalsten Kräfte geschöpft hatte.»¹⁰

Infolge dieser antiindividualistischen Tendenz in seinem ganzen Denken und Empfinden geht seine erste Forderung dahin, die Kritik dürfe nicht

⁹ Paul Bourget, Ferdinand Brunetière (Le Temps du 6. décembre 1906).

¹⁰ P. Bourget: Allocution du 15 février 1900, Bossuet et Brunetière. Besançon 1900, p. 35—36.

subjektiven Charakter haben, nicht persönliche Eindrücke wiedergeben. Der Genuss, den ein Kunstwerk dem Leser vermitteln, sei kein genügender Massstab, vielmehr liege dem Kritiker die Aufgabe ob, sein Gefallen am Kunstwerk zu unterdrücken. Alle Kritik hat dem gegenüber objektiv zu sein. Nicht auf Lob oder Tadel kommt es an, sondern auf die Zusammenarbeit von Kritikern und Autoren zwecks Ermittlung der Sicherheit und Wahrheit. Brunetière lebte der unerschütterlichen Ueberzeugung, dass es objektive Kriterien des Schönen und Wahren gebe. Steht es einem etwa frei zu glauben, dass die Sonne sich um die Erde drehe, dass das Leben unmittelbar aus der Materie hervorgehe? Ebenso wenig ist es einem in der Geschichte, in der Moral, in der Soziologie, nicht einmal in Literatur und Kunst gestattet, bloss eine Meinung, seine Meinung, oder, wie man sagt, seinen Geschmack zu haben. Es liegt immer ein Kriterium vor, eine objektive Grundlage für das kritische Urteil.

Wenn sich nun auch die Kritik, nach ihm, heute nicht rühmen kann, dieses hohe Ziel erreicht zu haben, so liegen doch bereits Ansätze dazu vor, so bei Villemain, Guizot, Taine, so dass bei richtigem methodischen Verfahren die Kritik einer Wissenschaft mit objektiv gültiger Erkenntnis wenigstens nahe kommen kann. Die Mittel hierzu, meint Brunetière, sind: vergleichen und ordnen. Auf den verschiedensten Gebieten hat sich die vergleichende Methode als fruchtbar erwiesen, in der Anatomie, Physiologie, der vergleichenden Sprachwissenschaft usw. Warum sollte sie nicht auch als methodisches Hilfsmittel für die Kritik Verwendung finden? Das Ordnen und Klassifizieren hat das Vergleichen zur Voraussetzung. «Endzweck aller Wissenschaft in der Welt ist der, die Objekte, die den Gegenstand der Untersuchung bilden, in eine Ordnung zu bringen, die in fortschreitendem Masse der Ordnung der Natur selbst entspricht. Die Naturgeschichte bietet hierfür ein bewunderungswürdiges Beispiel, und man kann mit Bestimmtheit sagen, dass von Linné bis Cuvier, von Cuvier bis Darwin und von Darwin bis Haeckel jeder Fortschritt in der Wissenschaft ein Fortschritt oder eine Veränderung in der Klassifikation ist.»¹¹ Demnach erachtet es Brunetière als eine der wichtigsten Aufgaben der Kritik, die Literaturwerke nach dem Vorbilde der Zoologie in Gattungen einzuteilen. Nachdem dies geschehen und auch noch die genetische Erklärung der Werke erfolgt ist, soll es der Kritik möglich werden, methodisch begründete und daher objektiv gültige Urteile zu fällen. Was sodann das zweite methodische Mittel, dessen sich die Kritik zu bedienen hat, anbelangt, näm-

¹¹ L'Evolution des genres I, Evolution de la critique depuis la Renaissance à nos jours, p. 31.

lich das Ordnen, die Einteilung in Klassen, Aufstellung von Rangordnungen und Kunstgattungen, so gehen wir nicht weiter darauf ein, da Brunetière selbst hier die Mängel und Schwierigkeiten der aus der Naturwissenschaft entlehnten Vergleiche einsah. Um nun solche objektiv gültige, methodisch begründete, ästhetische Werturteile im Sinne Brunetières fällen zu können, müssen bestimmte objektive Normen, objektive Kriterien für die Bewertung vorliegen. Brunetière unterscheidet zwei Arten solcher Normen, inhaltliche und formale. «Bestand hat etwas nur durch die Vollkommenheit der Form und durch die menschliche Wahrheit des Inhaltes», hat er einmal gesagt. Die inhaltlichen Normen zur Einschätzung der Kunstwerke entnimmt Brunetière seinem Traditionalismus, indem er als Schriftsteller ersten Ranges jene hinstellt, die, wie Ronsard und Pascal, den jahrhundertelangen Lauf der Ueberlieferung achtend, innerhalb derselben neue Töne anschlugen. Wir müssen hier auf den Traditionalismus Brunetières als eines wesentlichen Zuges seiner Geistigkeit etwas näher eingehen.

Die Literatur galt dem Franzosen von jeher als eines der vorzüglichsten Mittel zur Förderung der nationalen Grösse, und ihre klassische Literatur hat bekanntlich lange genug die Hegemonie in Europa ausgeübt. An diese Zeit dachte Brunetière zurück. Den Kult der grossen Schriftsteller der klassischen Periode zu fördern, ihre Vorzüge, die Schule gemacht hatten, wie ein unveräusserliches, väterliches Erbe mit wachsamem Auge zu hüten, die zeitgenössische Literatur, ohne sich gegen einen gesunden Fortschritt zu verschliessen, in den alten, traditionellen Bahnen weiter zu führen und sich so die alte Achtung im Auslande zurückzuerobern: das betrachtete Brunetière als die grösste und schönste Aufgabe, die ein Literarhistoriker seinem Vaterlande erweisen könnte. «Maintenir les droits de la tradition qui sont ceux de l'esprit français lui-même et en un certain sens de la patrie», für dieses Prinzip ist Brunetière sein ganzes Leben lang eingestanden, weil er eben in der Literatur «une forme de l'action», in den Ideen keine bloss abstrakten Gebilde, sondern lebendige Kräfte erblickte. (Les idées sont des forces.)

In der Zeit, wo der junge Kämpfer für sein Ideal in die Schranken trat, war die nationale Tradition von drei Feinden bedroht, den Naturalisten, den letzten Vertretern der Romantik und den Anhängern des Gelehrtentums. Die letztern gefährdeten durch eine zu weitgehende Bevorzugung der Literatur des Mittelalters auf Kosten der klassischen, gerade die vornehmsten Eigenschaften des französischen Volksgeistes und verschoben so in gewalttätigster Weise den Mittelpunkt einer grossen Literatur. Die letzten Romantiker aber, Dramatiker ohne Talent, ungesunde Nachahmer Baudelaires, Impressionisten in der Kritik, sahen in einer «littérature personnelle» alles Heil

und vernachlässigten das Studium der Natur und des Menschen; unter ihren Händen sank die Literatur zu einer kindischen Unterhaltung, ja oft zu einem frivolen Spiel herab, statt, wie im 17. Jahrhundert, die Zierde und der Stolz des öffentlichen Lebens und ein Mittel sozialer Betätigung zu sein. Die Naturalisten endlich kompromittierten durch ihre abenteuerlichen Erzeugnisse den Ruhm jener grossen Kunstrichtung, die die französischen Klassiker einschlugen und offenbarten, indem sie auf eine gesunde Beobachtung des äussern und innern Lebens und eine natürliche und schlichte Darstellung des Geschauten verzichteten, eine übertriebene Vorliebe für gekünstelte Schreibweise und einen starken Hang zum literarischen Pessimismus und zur Trivialität.

Gegen alle diese Feinde der französischen Volksseele zog Brunetière ins Feld; am meisten aber nahm er den letzten aufs Korn und ruhte nicht eher, als bis er glaubte, gewonnenes Spiel zu haben. Aus dem literarischen Feldzuge gegen den Naturalismus ging sein berühmtes Buch: «Le Roman naturaliste» hervor, das besonders den Zweck verfolgte, dem Volke ein richtiges Verständnis des Kunstromans zu vermitteln. Das Werk machte den Autor mit einem Schlage berühmt; es wurde als eine epochemachende Erscheinung in der zeitgenössischen Literatur betrachtet und erlebte von 1882—1905 nicht weniger als neun Auflagen. Der «Bankrott des Naturalismus» wurde durch das Buch wesentlich beschleunigt, wenn nicht unmittelbar herbeigeführt.

Doch Brunetière vergass über den Fragen der Gegenwart die Vergangenheit nicht. Gerade in sie vertiefte er sich mit Vorliebe, weil das Vergangene ihm behilflich sein sollte, den Charakter des Werdenden zu bestimmen. In der Vergangenheit lagen die starken Wurzeln der Grösse Frankreichs, und er benützte jede Gelegenheit, um diese Wahrheit seinem Volke wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. Eine grosse Anzahl seiner besten literarischen Studien in «Histoire et Littérature», «Questions de critique», in den drei Serien der «Discours de Combat», «Discours académiques» usw., haben die Verteidigung, Aufhellung und Verherrlichung des traditionellen Gedankens zum Gegenstande. Man vergisst im Kampfe gegen die Tradition, sagt er in seiner «Question du Latin»¹² und auch in andern Werken, dass die Menschheit nach Comtes schönem Ausspruch in Wirklichkeit mehr aus Toten denn aus Lebenden besteht, man vergisst, dass gerade die Solidarität der Völker untereinander im Verlaufe der verschiedenen Jahrhunderte das Band, um nicht zu sagen, die Ursache der gesellschaftlichen Verbindung gewesen ist, und dass die Zivilisation sich von der Barbarei durch nichts so sehr unterscheidet, als durch die Ausdehnung, den Charakter und das hohe Alter der Tradition, die hier in ihrem Abbild fortlebt.... Ausserhalb des Be-

¹² In: «Histoire et Littérature» III, p. 349 ff.

reiches der Tradition können wohl Assekuranzgesellschaften und Genossenschaften mit gleichen Interessen bestehen, aber nie und nimmer eine Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes; denn eine gesellschaftliche Verbindung ist nur da denkbar, wo die Menschen etwas Höheres als bloss kommerzielle und industrielle Interessen zum Gegenstande gemeinschaftlichen Strebens machen, mag dieses Höhere nun Religion, Ideal, Vaterland, Ruhm, Ehre, ja sogar Vergnügen heissen; denn all diese Begriffe können in dem Worte «Tradition» eingeschlossen sein. Um irgendeinen traditionellen Gedanken herum haben sich die Menschen zu nationalen Gruppen vereinigt. Die Traditionen bewahren die einzelnen Völker in den verschiedenen Epochen ihres Zusammenlebens vor einem Zersetzungsprozess und einer endgültigen Auflösung. Die Hochschätzung und Heilighaltung ihrer Tradition gewährt einzig und allein eine sichere Bürgschaft für ihr Fortbestehen in der Zukunft, ist ein sicheres Unterpfand für den Fortbestand ihres Glückes. Wir müssen uns deshalb nicht bloss vor jeder Schwächung der Kraft und des Ansehens der Tradition hüten, sondern diesen Kult der Tradition auf alle mögliche Weise, ja, wenn es sein muss, bis zum Vorurteile zu erhalten suchen. Denn unter allen Uebeln, die über ein Volk hereinbrechen mögen, ist keines so verhängnisvoll wie der Verlust seiner Tradition. Und auch für den einzelnen Menschen wäre wahrlich das Leben kaum lebenswert, wenn es innerhalb der zwei Grenzmarken von Wiege und Sarg eingengt bliebe, wenn es keinen andern Grund seines Daseins, kein höheres Ziel, als nur einzig und allein sich selbst hätte. — Der Génie latin, meint Brunetière weiter, bildet den Grund- und Wurzelstock französischen Wesens, von ihm darf es sich nicht lossagen, ohne seine besten Kräfte einzubüssen. Das Mittelalter hat die Bedeutung der Tradition verkannt,^{12a} mit dem Zeitalter der Renaissance kehrte der richtige Begriff wieder. Der Traditionsgedanke hat über das ganze 17. Jahrhundert einen unvergleichlichen Glanz ausgegossen, in seinem Banne standen jene auserlesenen Geister, welche wir Klassiker nennen; sie hatten das Glück, in einer Zeit ihre Werke zu schaffen, wo die Sprache, die sie redeten, die literarischen Gattungen, in denen sie sich betätigten, und der Nationalgeist, der in ihnen zum Ausdruck kam, den höchsten Grad der Entwicklungsmöglichkeit und Vollkommenheit erreicht hatten. Doch schon im folgenden Jahrhundert ward eine Bresche in diese starke Mauer geschossen und zwar gerade von jenen, die sie hätten verteidigen sollen. Eine ganz neue Richtung in der Literatur brach sich langsam Bahn, welche Frankreich zwar mit beachtenswerten, bisher un-

^{12a} Brunetières Urteile über das Mittelalter lassen oft eine tiefere Erkenntnis und das nötige Verständnis für diese Epoche vermissen.

bekannten Ideen und Werken bereicherte, die aber im Verhältnis zu den gemachten Neuerwerbungen zu teuer erkaufte waren.

Trotz dieser Begeisterung für die Vergangenheit ist Brunetière kein engherziger «Traditionalist», sein Gegner Gustave Téry wagt ihn sogar einen «Zertrümmerer», einen «Ikonomoklasten» zu nennen. Und der Vorwurf ist nicht ganz unberechtigt. Dieser scheinbar so orthodoxe Mann hat, wie V. Giraud¹³ bemerkt, oft geradezu häretische Allüren; diese meist so konservative Natur schlägt nicht selten einen revolutionären Ton an. Er tritt den alten Schriftstellern, ja selbst seinen lieben Klassikern mit der gleichen Strenge, Unabhängigkeit und Parteilosigkeit gegenüber, wie den Vertretern der zeitgenössischen Literatur. Fénelon und Descartes bekommen so gut als Zola und Renan die Schärfe seiner Kritik zu fühlen. Altüberkommene, konventionelle Ansichten, die die Schablone verraten, sind ihm verhasst; er will überall klar sehen und lässt sich weder durch Ideen noch Persönlichkeiten bestechen. Mit vielem alten Ballast hat er aufgeräumt und drang überall auf eine schärfere Fixierung und Wiedergabe der Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit aber hat er mit wuchtiger Originalität, mit echt Brunetierischem Kolorit gezeichnet, wobei es freilich mitunter nicht ohne eine gewisse Einseitigkeit abging.

In noch weiterem Umfange als der Traditionalismus bestimmt seine Urteilsmaßstäbe der Gedanke des sozialen Nutzens, des sozialen Denkens und Fühlens, ja, er sieht in der «sozialen» oder soziologischen Kritik geradezu die letzte und höchste Entwicklungsstufe der Kritik. Der sicherste Masstab zur Fällung eines Urteils ist der, dass man fragt: Was birgt ein Werk an universellem Interesse, an ewig Menschlichem in sich?

Entsprechend seiner Kunstauffassung will Brunetière an jedes ernste Kunstwerk auch den Masstab der Moralität angelegt wissen. Da die Bücher notwendig einen Einfluss auf die Gesinnungen und Handlungen des Menschen haben, soll der Kritiker darnach fragen, welche Folgen ein Buch auf seinen Leserkreis auszuüben imstande ist, und hat darnach sein ästhetisches Urteil abzugeben. Dieses wird nach dem Wert oder Unwert eines Buches, nach dessen Gehalt an Absolutem ausfallen. Bei jedem Erzeugnis der Literatur fragt daher Brunetière: Was lernen wir daraus? Bietet es sittliche Belehrung und Kräftigung? Das gilt besonders bei der Beurteilung von Romanen, unter denen nur jene von dauerndem Werte sind, die eine für alle Zeiten geltende Belehrung enthalten.

Im Anschluss an die inhaltlichen, kommt dann Brunetière auch auf die

¹³ Les Maitres de l'Heure. Paris 1912, p. 72.

formalen Normen des Urteils zu sprechen. Ein Kunstwerk muss hauptsächlich in Rücksicht auf seine Komposition und seinen Stil geprüft werden. Nur da kann von einem Kunstwerk die Rede sein, wo diese beiden formalen Seiten gebührende Beachtung gefunden haben. Ein inhaltlich befriedigendes, aber formell unzulängliches Werk ist kein Kunstwerk. Unter Komposition versteht Brunetière besonders die richtige Koordination der Teile des Kunstwerkes. . . . In der Beurteilung des Stils folgt er den überlieferten Anschauungen der antiken Rhetorik und nennt als Merkmale eines grossen Stils: Genauigkeit und Klarheit, Kraft und Präzision, Fülle des Ausdrucks, Leben und Feuer, wozu noch eine persönliche Note hinzutreten soll. Das stilistische Ideal Brunetières ist vornehmlich das klassische des 17. Jahrhunderts.

Einem Kritiker von heute werden wohl Brunetières Masstäbe der Beurteilung als ungenügend erscheinen, und zwar besonders deshalb, weil sie alle ausserästhetische sind. Brunetière will um jeden Preis ein objektives Wertkriterium finden. Stellt nun das Schöne auch einen absoluten Wert dar, an dem ein Kunstwerk gemessen wird, so wendet sich doch, wie Curtius¹⁴ mit Recht bemerkt, die Kunst als Kunst vorab nicht an den Verstand, und kann daher auch nicht durch diesen in ihrem Wesen erfasst werden; deshalb sind auch Kunsturteile im eigentlichsten Sinne nicht begrifflich begründbar. Nur die logische und ethische Wertung lässt sich auf Gründe stützen. Neben diesen aber hat auch die ästhetische Bewertung ihr Eigenrecht, und die wird immer mehr oder weniger subjektiv sein, weil sie aus dem eigenen Erleben schöpft. Brunetière wird z. B. einer reichen und starken Persönlichkeit gerade in dem, was ihr Ureigenstes ist, nicht gerecht. Es geht nicht an, die Literatur auf die Wiederholung und Erweiterung von moralischen Gemeinplätzen beschränken zu wollen, das würde zu einer Verarmung derselben führen. . . . Verfehlt ist es auch, wie bereits früher betont wurde, Form und Inhalt eines Werkes auseinanderzureissen und zu glauben, beide seien zwei verschiedene Wesenheiten, die im Kunstwerk sich zwar zusammenschliessen, aber doch für die Betrachtung teilbar bleiben. Dagegen wird die ästhetische Kritik von heute mit Recht Einspruch erheben, indem für sie Form und Inhalt im wirklichen Kunstwerk eine Einheit bilden. . . . So anerkennenswert Brunetières Streben nach Vereinfachung ist und so wenig wir die Kraft grosser allgemeiner Ideen verkennen, so führt doch die Tendenz, alles auf einige Grundgedanken zurückzuführen und diese überall anzuwenden, zu einer unverkennbaren Einseitigkeit. Unhaltbar ist aber auch Curtius' Behauptung, die ethische, religiöse oder intellektuelle Beurteilung von Kunstwerken hätten in der literarischen Kritik keinen Sinn, indem sie

¹⁴ A. a. O. S. 124 ff.

das, was am Kunstwerk wesentlich sei, ausseracht lasse, indem ein wirklich ernster Kritiker bei Abgabe eines Gesamturteils über ein Werk das ethische Moment nicht mit in Anschlag bringe.

Es gibt heute wohl kaum ein Gebiet, das, was die Prinzipien der Beurteilung anbelangt, so umstritten ist wie das der literarischen Kritik. Dessen waren sich auch die vom deutschen Augustinus- und Borromäusverein 1930 in Heidelberg einberufenen katholischen Schriftsteller und Pressevertreter bewusst. Immerhin gingen sie in der Auffassung einig, dass die katholische Literaturkritik vom Gedanken der Gesamtharmonie aller Funktionen des Seins auszugehen habe, d. h. vom Gedanken der Anerkennung einer innern Verbundenheit der Seinsbezirke, von Wahrheit, Schönheit und Gutheit, vom Gedanken, dass dieselbe Substanz in der Philosophie sich als wahr, in der Ethik als gut, in der Kunst als schön sich erweisen müsse, um als vollendetes Kunstwerk gelten zu können.

II.

Brunetière als Literaturhistoriker.

Noch umfassender denn als Kritiker ist Brunetières Tätigkeit als Literaturhistoriker. Im Anschluss an Nisard unterscheidet er zwischen Literargeschichte, die eine vollständige Darstellung der literarischen Betätigung eines Volkes und seiner Ueberlieferung bezweckt, und Literaturgeschichte, die nur das dauernd Wertvolle berücksichtigt. «Die Literargeschichte», sagt er, «gleichet der Gesamtkarte eines ausgedehnten Landes, die Literaturgeschichte hebt nur deren namhafte Gipfel hervor und bestimmt sie. Die Literaturgeschichte gefällt sich in den Höhenlagen, die Literargeschichte in der Ebene.»¹⁵ Sodann grenzt er die Literaturgeschichte auch ab von der Kultur- und Sittengeschichte, indem die Meisterwerke der Literaturgeschichte wohl in möglichst enge Beziehung zu den Zeitumständen und Verhältnissen, die sie hervorgebracht, treten müssten, ohne jedoch die Grenzlinien beider zu verwischen. Eine ähnliche Abgrenzung soll zwischen der politischen und Literaturgeschichte bestehen.

Vor allem aber betont Brunetière bei Behandlung der Literaturgeschichte die Notwendigkeit der Methode. Mangel an Methode ist nach ihm einer der Hauptfehler in der französischen wie in der ausländischen Literatur-

¹⁵ Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française III, 256 f.

geschichte. Nur Methode vermag ihr Objektivität zu sichern und der Willkür persönlicher Auffassung zu steuern.

Was dann die Darstellung der Literaturgeschichte betrifft, so verlangt Brunetière, dass sie entwicklungsgeschichtlich sei. Die Schilderung eines Entwicklungsganges verhält sich zu einer geschichtlichen Erzählung wie die Skizze zum Bild, die Anatomie zum lebendigen Organismus. Von der Literaturgeschichte werden nur die repräsentativen Erscheinungen vorgeführt. Begnügte man sich früher vielfach mit der Beschreibung eines Kanons von Literaturwerken, so muss nun hierfür die historische Auffassungs- und Betrachtungsweise eintreten und ihre Entwicklung in historischer Verknüpfung dargestellt werden. Dabei soll der Kausalzusammenhang der Literaturgeschichte ein rein interner sein, d. h. die Literaturerzeugnisse dürfen in ihrer Verursachung nicht durch politische, soziale, kulturelle Vorgänge bestimmt sein, sondern nur in ihrer Wechselbeziehung untereinander. Damit fällt die übliche Einteilung und Periodisierung nach Jahrhunderten fort. Die Einschnitte der Entwicklung liegen nicht in den äussern Verhältnissen, sondern im Bereich der Literatur selbst und müssen aufgesucht werden.

Auf den Begriff der Entwicklung hat nun Brunetière seine evolutionistische Methode aufgebaut. «An die Stelle der bloss beschreibenden, analytischen, oder, wenn ich so sagen darf, aufzählenden oder statistischen Methode, wird die evolutionistische, das, was man den genealogischen Gesichtspunkt nennt, treten,»¹⁶ sagt er. Da der Entwicklungsgedanke im biologischen Sinne wie bekannt auf zahlreichen Gebieten des Geisteslebens eine grosse Umwälzung hervorgerufen, liess sich auch Brunetière von ihm beeinflussen und wurde durch die Lektüre von Darwin, Haeckel und Spencer veranlasst, die evolutionistische Methode auf die Literaturgeschichte zu übertragen. . . . Dieser Gedanke hat verhältnismässig früh bei ihm platzgegriffen. Schon im Jahre 1879 schrieb er: «Auch die literarischen Gattungen haben ihr Geschick, und dieses ist oft recht wechselvoll. Wie alle Dinge der Welt treten sie ins Leben, um zu sterben; sie verbrauchen in dem Masse ihre Kräfte, als sie sie zur Hervorbringung ihrer Meisterwerke verwenden. Wie bei den Originalen, von denen man Kopien abzieht, die Abzüge immer schwächer werden, indem eine jede von ihnen irgendeinen Zug der ursprünglichen Vorlage zerstört, so dass der letzte Abzug sich nur mehr ausnimmt wie die platte sklavische Nachahmung eines Schülers gegenüber dem Werke eines gottbegnadeten Meisters: so gehen auch die literarischen Gattungen allmählich zugrunde, und alle entgegengesetzten Anstren-

¹⁶ Etudes critiques VI, 15.

gungen sind umsonst; ist ein gewisser Grad der Vollendung erreicht, so folgt der Zerfall, die Auflösung, der Tod.¹⁷ Hier ist die Idee von der Entwicklung der Dichtungsarten wohl schon mehr als nur im Keime enthalten.

Als Brunetière im Jahre 1889 sich vor die Aufgabe gestellt sah, an der Ecole normale eine Reihe von Vorträgen über französische Literatur zu halten, hielt er es für angezeigt, die Entwicklungslehre auch auf die Literaturgeschichte anzuwenden und so eine von dem bisherigen Verfahren verschiedene Methode in der Behandlung der Schriftsteller und ihrer Werke einzuschlagen. Damit begann nun die Untersuchung, Prüfung, Ausgestaltung und Festlegung jenes kritischen Systems, das in der französischen Literatur unter dem Namen «Evolutions des genres dans l'histoire de la littérature» berühmt geworden ist.

Um die von Brunetière geleistete Arbeit auf dem Gebiete der literarhistorischen Kritik richtig einschätzen zu können, ist es notwendig, kurz auf zwei seiner Vorgänger zurückzugreifen, die ihm bis zu einem gewissen Grade die Wege gebahnt und deren Ideen er teils ablehnte, teils aber auch seinem kritischen System einverleibte. Es sind dies Sainte-Beuve und Taine.

Sainte-Beuve hatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Kritik eines Boileau und La Harpe zu Grabe getragen. An Stelle eines starren Dogmatismus, welcher jede literarische Erscheinung losriss von der Zeit, in der sie entstanden, und sie getrennt von der Person des Verfassers nach einem traditionellen, äussern Kanon beurteilte, war die historische Kritik getreten, die jedes Werk mit den Ursachen seiner Entstehung in Verbindung brachte. Sainte-Beuve war der erste in Frankreich, welcher grundsätzlich jeden Autor als ein Kind seiner Zeit betrachtete, den Spuren des Menschen in seiner Abstammung, Erziehung, Umgebung, in seiner privaten und sozialen Stellung nachging, die Beziehungen zwischen der Persönlichkeit und ihren Werken in feinfühler Einzeldarstellung zum Ausdrucke brachte und so im schaffenden Künstler den Menschen zu erkennen sich bemühte. Er ist der eigentliche Begründer der psychologisch-biographischen Kritik in Frankreich geworden. Einen einheitlichen Gesichtspunkt zur Gruppierung der zahlreichen Einzelstudien gewann er durch seine umfassenden Untersuchungen über das berühmte Kloster Port-Royal und dessen Insassen. An den Persönlichkeiten, auf die er hierbei stiess und die er in zarter Einfühlung porträtierte, glaubte er die Wahrnehmung zu machen, dass hervorragende Männer, wie der gelehrte Arnauld, der strenge Moralist Nicole, der tiefgründige Mathematiker und Dialektiker Pascal sich nicht immer scharf

¹⁷ Brunetière: Théâtre complet de M. A. Vacquerie. Revue des deux Mondes du 15 Juillet 1879.

voneinander unterscheiden, sondern dass sie zugleich auch deutlich hervortretende und handelnde Typen der Menschheit überhaupt sind. Und da sich nun diese Typen im Leben vielfach wiederholen, ist es Aufgabe des Kritikers, die gleichen Familien zusammenzustellen, die ungleichen voneinander zu trennen. Dadurch zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Naturgeschichte und der literarischen Kritik. Wie der Naturforscher aus den Einzelwesen, welche die gleichen Merkmale aufweisen, die Gattungen zusammenstellt, so hat der Kritiker durch Unterscheidung und Einteilung eine Art Naturgeschichte der Geister zu schreiben.

Zu einer einheitlichen Durchführung dieses Planes aber ist Sainte-Beuve nicht gekommen; er hat in seinen zahlreichen Werken sozusagen nur eine reichhaltige Galerie hervorragender Seelengemälde hinterlassen, wertvolle Monographien, denen eine wissenschaftliche Geschlossenheit abgeht.

Einem Kühnern blieb es vorbehalten, diesen weitem Schritt zu tun, nämlich Hippolyte Taine, dem Vertreter der Milieutheorie in Frankreich. Da Brunetière sich beständig auf Taine beruft, teils um ihn zu bekämpfen und zu korrigieren, teils um seine Prinzipien anzuerkennen und weiterzuführen, müssen wir einen Blick auch auf sein System werfen.

Taines Absicht geht dahin, der literarischen Kritik nach Art der exakten Wissenschaften eine unerschütterliche Grundlage zu geben. Das kritische Verfahren der Vergangenheit und der Gegenwart schien ihm allzusehr von persönlicher Willkür und von zu subjektiven Eindrücken abhängig; daher fragte er sich, ob es nicht eine Methode der Kritik gebe, welche diesen Mängeln steuert, welche die Person des Kritikers von seinem Urteil trennt, eine Methode, welche mit Umgehung der individuellen Gefühle eine rein objektive Einschätzung eines Kunstwerkes ermögliche, so dass man imstande wäre, die Kritik aus einer blossen Meinungsäußerung in eine beweiskräftige Wissenschaft mit einheitlichen unanfechtbaren Schlussfolgerungen zu verwandeln. Als gelehriger Schüler Spinozas bringt er es leicht fertig, den absoluten Determinismus im Naturgeschehen ohne weiteres auch auf das geistige Gebiet zu übertragen, den naturwissenschaftlichen Determinismus zum psychologischen zu erweitern, der menschlichen Natur eine Ausübung der Urteilskraft auf rein mechanischem Wege zuzumuten und so den Menschen hinzustellen als ein «Théorème qui marche». Die Kritik wird damit unabhängig von allen moralischen und ästhetischen Wertbestimmungen durch rein äussere Faktoren bedingt und das ganze Gebiet der Psychologie auf das Niveau der Naturwissenschaft herabgedrückt.

Taine unterscheidet in seinem System zwei Gruppen von Faktoren. Die erste Gruppe wird durch jenen mehr sekundären Faktor gebildet, welcher als oberste Instanz im Menschen sein ganzes Tun und Lassen, Sehnen und

Wollen beeinflusst, als erzeugendes Element in jeder grossen menschlichen Schöpfung vorwaltet und je nach seiner Tätigkeit eine entsprechende Veränderung auch in den andern naheliegenden Fähigkeiten hervorbringt; es ist dies die «*Faculté maîtresse*». Man hat darunter die dem ganzen Wesen eines Menschen oder auch eines Volkes zugrunde liegende Disposition, das überwiegende Seelenvermögen, eine Art Dominante zu verstehen, in welcher der letzte Grund der Uebereinstimmung, die letzte Ursache der Einheit des Charakters liegt.

Die zweite Gruppe umfasst jene mehr primären Faktoren, welche die «*Faculté maîtresse*» ihrerseits bestimmen und durch diese mittelbar auf die Erzeugnisse des menschlichen Geistes einwirken. Es sind die drei primordialen Kräfte: *Race*, *Milieu*, *Moment*, die Taine auch unter dem Gesamtausdruck: «*Milieu ambiant*» zusammenfasst und welche den innersten Kern seiner vielgenannten *Milieu theorie* ausmachen. Welche Bedeutung er ihnen beimisst, erhellt aus den Worten: «Man berührt hiermit die ureigentlichen, unzerstörbaren Kräfte, welche in den Stürmen des Lebens den Ausschlag geben, die alle Einrichtungen erklären, Religionen (!) ins Leben rufen, den Ideen ihre Richtung geben, Charaktere bilden. Man berührt jene Kräfte, die durch kein Ereignis aufgehalten, durch keine menschliche Anstrengung überwunden werden können und welche Millionen und Millionen von Menschen zum Vorneherein zur Sklaverei oder zur Genialität, zu Halluzinationen oder zur Verzweiflung verurteilen.»¹⁸ Auf eine Kritik der Taine'schen Ideen können wir uns hier nicht einlassen; wir beschränken uns bloss auf die Erklärung der einzelnen Elemente.

«Was man gewöhnlich als *Rasse* bezeichnet», sagt Taine, «das sind gewisse angeborene, erbliche Anlagen, die der Mensch in sich trägt, und die in der Regel mit scharfen Unterschieden im Temperament und im Körperbau zusammenhängen; diese Anlagen sind nach den Völkern verschieden. ... Das Rassenmerkmal ist ein so deutliches, dass man es trotz der starken Abweichungen, die es durch die zwei andern Triebkräfte erleidet, dennoch erkennt. Gestützt auf die Rassenmerkmale lässt es sich erklären, dass eine Rasse, die, wie das alte Volk der Arier, vom Ganges bis zu den Hebriden zerstreut ist, sich unter allen Himmelsstrichen niedergelassen und alle Grade der Zivilisation durchgemacht hat und durch mehr denn dreitausendjährige Veränderungen umgestaltet worden ist, — dennoch in ihren Sprachen, Religionen, Literaturen und philosophischen Systemen

¹⁸ Taine: *Nouveaux Essais de critique et d'histoire* (Essai sur le Bouddhisme). Paris 1865, p. 321.

eine Gemeinsamkeit des Blutes und des Geistes bekundet, die heute noch alle ihre Sprösslinge verbindet. . . . Trotz aller Veränderungen haben sich die zwei, drei Hauptumrisse des ursprünglichen Gepräges unter dem spätern Gepräge zu erhalten vermocht.» Taine gibt dann freilich zu, dass wir über die prähistorischen Verhältnisse des Menschen wenig wissen, allein die Resultate der Geschichte, meint er, hellen doch die vorgeschichtlichen Ereignisse genügend auf, um die fast unerschütterliche Festigkeit der Urmerkmale zu erklären. Wie sehr Taine den Rassenbegriff auf die Spitze treibt, ist aus dem Ausspruch ersichtlich: «Der Unterschied von einem einzigen Grad im Neigungswinkel des Bodens ist die Grundursache unserer Fähigkeiten und unserer Leidenschaften.»¹⁹ Die Rasse ist daher nach Taine eine Hauptkraft, welche in erster Linie als Kriterium herangezogen werden muss, um das Wesen und den Charakter eines ganzen Volkes oder eines Autors zu erklären.

Machen die von der Natur empfangenen, physiologischen und psychologischen Vorbedingungen den Begriff der Rasse aus, so fasst Taine unter dem Begriff «Milieu» all die verschiedenartigen äussern Einflüsse der jeweiligen Umgebung zusammen, welche auf diese Vorbedingungen einwirken. Die Wirkungen des Milieus sind zunächst geographischer oder klimatischer Natur. Die arischen Völker, sagt Taine, waren sicher gleich geartet zur Zeit, da sie ein gemeinsames Vaterland hatten, aber in der Folgezeit traten zwischen den germanischen, lateinischen und hellenischen Völkerschaften, die doch aus einer Urheimat stammten, grosse Verschiedenheiten zutage. Diese Verschiedenheiten können nur herrühren aus dem ungleichen klimatischen Charakter der neubezogenen Länderstrecken. In zweiter Linie haben auch politische Umstände ihre Wirkung getan. Das alte Rom z. B. ging ganz in einem Leben der Tat, der Eroberungen, der Regierungssorgen und der Gesetzgebung auf. Die ganze militärische und politische Organisation des Reiches musste von einschneidender Wirkung auf die Menschen sein. Wie ganz anders das neue Italien. — Endlich sind die Einflüsse des Milieus auch sozialer Natur. Die sozialen Ereignisse sind imstande, gewaltige Umwälzungen im Leben der Völker hervorzurufen. Eine solche Kraft war z. B. nach Taine der vor mehr als 2500 Jahren auftretende Buddhismus. Unter seinem Einflusse fasste der Inder die Begriffe: Selbstverleugnung, Barmherzigkeit, Liebe, Sanftmut, Demut, Brüderlichkeit usw. im Gefühle allgemeiner Nichtigkeit auf und endete in Selbstqual mit Versenkung ins Nirwana. Als analogen Faktor betrachtet

¹⁹ Taine: Voyage dans les Pyrénées, p. 130.

Taine dann auch das Christentum (!) in seinen Einwirkungen auf die Völker des Mittelmeeres.

Als dritter Faktor kommt der Moment in Betracht. Taine versteht unter «Moment» den jeweilig erreichten Grad oder Zustand der allgemeinen Entwicklung in seiner beeinflussenden Kraft auf die Gestaltung der Zukunft, oder, wie Lanson²⁰ sagt, den Zustand dessen, was ist, auf das, was sein wird. «Neben den äussern und innern Kräften» (race und milieu), sagt Taine, besteht als dritter Faktor das Werk, das diese zusammen vollbracht haben, und dieses Werk trägt seinerseits selbst wieder zu dem nächsten Werke bei; ausser der permanenten Anregung und dem gegebenen Milieu gibt es eine erworbene Geschwindigkeit (*la vitesse acquise*). Wenn der Nationalcharakter und die umgebenden Verhältnisse ihre Wirksamkeit ausüben, so operieren sie nicht auf einer tabula rasa, auf einer unbeschriebenen Tafel, sondern auf einer solchen, die bereits ein bestimmtes Gepräge, ganz bestimmte Eindrücke aufweist. Diese sind verschieden, je nach dem Augenblicke, in dem man diese Tafel betrachtet. Die Verschiedenheit des Moments genügt, um eine Verschiedenheit in der Gesamtwirkung herbeizuführen. Man braucht sich nur zwei Momente ein- und derselben Literatur oder Kunst vor Augen zu halten, um diese Verschiedenheit sogleich zu erkennen, z. B. die französische Tragödie unter Corneille und unter Voltaire, das griechische Theater unter Aeschylos und Euripides, die italienische Malerei unter Leonardo da Vinci und unter Guido Reni. . . . Unter dem Begriff «Moment» kann man sodann nach Taine auch ganze Zeitepochen verstehen, die ein oder mehrere Jahrhunderte umfassen, wie z. B. das Mittelalter, oder die klassische Periode der französischen Literatur, wo ein bestimmter, herrschender Begriff in den Vordergrund tritt und die Menschen der jeweiligen Zeit sich für ein gewisses ideales Vorbild begeistern, das mit den Zeiten und dem Zeitgeschmacke wechselt.

Das sind in Kürze Taines Hauptgedanken über Rasse, Milieu und Moment, wie er sie in der Einleitung zu seiner «*Histoire de la littérature anglaise*» niedergelegt hat.

Brunetière erhebt dagegen manche wichtige Bedenken; im allgemeinen will er aber die Milieutheorie nicht verwerfen, sie soll vielmehr durch die Evolutionstheorie ihre Verbesserung, Fortsetzung und Vollendung finden.

Die Kriterien: Rasse, Milieu und Moment, sagt Brunetière, sind sehr geeignet, wenn auch nicht die Individualität eines Schriftstellers, so doch die allgemeinen Charakterzüge einer Gruppe von Zeitgenossen oder

²⁰ *Histoire de la littérature française*, 5^e édit, p. 1029.

auch eines ganzen Volkes zu erklären, Charakterzüge und Merkmale, die bei aller Verschiedenheit der Veranlagung und der Dichtungsarten unverändert bleiben. Die divergierenden Merkmale in der Literatur eines Volkes sind zurückzuführen auf verschiedene Ursachen; die übereinstimmenden aber auf ein und dieselbe Ursache, und diese ist eben die einem jeden Volke eigene Geistesveranlagung, sein Nationalcharakter. «Es herrscht eine notwendige Beziehung zwischen der Geistesveranlagung, die ein Produkt der Rasse, des Milieus und des Moments ist, und dem allgemeinen Charakter der literarischen Erzeugnisse, die eben diese Geistesveranlagung zum Ausdruck bringen», sagt Ricardou,²¹ ein anerkannter Interpret der Ideen Brunetières. — Aufgabe des Kritikers ist es nun vorab, den allgemeinen Charakter einer Literatur an der Hand obiger Prinzipien zu bestimmen. Allerdings bedürfen diese Prinzipien, wie wir bald sehen werden, nach mancher Hinsicht einer Modifizierung. Nach dem Vorgange Taines, der in seinem epochemachenden Werke über die englische Literatur diese ihrem Grundzuge nach als «littérature individualiste» bestimmte, hat Brunetière die französische Literatur vorzüglich als eine «littérature sociale», sein Schüler Michaut, Professor an der Sorbonne, die lateinische Literatur als eine «littérature politique»²² hingestellt, während man in Frankreich die deutsche Literatur als eine «littérature philosophique» zu charakterisieren beliebt.

Doch bei dieser allgemeinen Bestimmung darf der Kritiker nicht stehen bleiben, er muss auf der Bahn der historischen Betrachtungsweise einen Schritt weitergehen.

Während sich nun Taine mit seiner Theorie hauptsächlich darauf beschränkte, die aus der Einwirkung von Rasse, Milieu und Moment sich ergebenden allgemeinen Merkmale einer Epoche in ihrem Nebeneinander zu bestimmen, will Brunetière besonders das Nach- und Aufeinander, mit andern Worten die Entwicklung der literarischen Gattungen unserm Verständnis näher bringen.

In der Milieuthorie ist der psychologische Verlauf des menschlichen Geschehens analog den physiologischen Vorgängen gedacht, indem Taine zum wissenschaftlichen Aufbau seines kritischen Systems gewisse biologische Gesetze, besonders das der gegenseitigen Abhängigkeit und der kausalen Bedingtheit im Sinne Darwins herangezogen hat. In ähnlicher Weise gedenkt auch Brunetière ein der modernen Naturwissenschaft entsprechendes Verfahren in der literarischen Kritik einzuschlagen. Wie eine wissenschaftliche

²¹ La critique littéraire, p. 59.

²² In seinem Werke: Le génie latin, p. 16.

Botanik, sagt er, heutzutage sich nicht mehr mit blosser Berücksichtigung der äusseren Merkmale auf die Systematik beschränken kann, sondern zu einer Physiologie der Pflanzen werden muss, welche die einzelnen Organe im Zusammenhange, unter dem Gesichtspunkte der Fortpflanzung und Entwicklung ins Auge fasst und so wenigstens annähernd zu einer befriedigenden Erklärung des Gesamtprozesses kommt, so muss auch die Kritik sich die kausale Interpretation zu eigen machen und die literarischen Phänomene als Glieder eines zusammenhängenden Entwicklungsprozesses, welche von verschiedenen äussern und innern Einflüssen bedingt sind, aufzufassen und darzustellen suchen.

Unbestreitbar ist vorab die Tatsache, so führt nun Brunetière im einzelnen seine Theorie aus, dass es verschiedene literarische Gattungen gibt (Existence des genres); wie in der Natur, so stossen wir auch in der Literatur auf eine Verschiedenheit der Gattungen. Dass dies keine etwa erst von der Kritik getroffene künstliche Einteilungen, sondern natürlich gegebene Abgrenzungen sind, geht daraus hervor, dass jede Kunstgattung ihr besonderes Ziel verfolgt, über eigene Mittel verfügt und auch der Geistes- und Geschmacksrichtung des Einzelnen verschiedentlich entspricht.

Wie aber sind die verschiedenen literarischen Gattungen entstanden? Wie haben sie sich von ihrem ersten gemeinsamen Keime gelöst, und wie geht die Differenzierung im einzelnen vor sich, so dass eine Einteilung, ja selbst eine Festlegung ihrer charakteristischen und individuellen Merkmale möglich wird? (Différenciation des genres.) Sie erfolgt, in Anlehnung an das Prinzip von der Divergenz der Merkmale, auf gleiche Weise wie diejenige der Arten im Reiche der Natur, in langsamem Fortschritt, durch Uebergänge von der Einheit zur Vielheit, vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Gleichartigen zum Ungleichartigen. (Divergence des genres.)

Wie dann in der Natur die einzelnen Arten unter nur einigermaßen günstigen Umständen einer Fortdauer, einer gewissen Stabilität fähig sind, so nehmen auch die literarischen Arten, wenigstens für eine bestimmte Zeit, feste Gestalt an, mit oft so ausgesprochener Differenzierung, dass man sie sogar durch unüberschreitbare Schranken von einander getrennt dachte. (Fixation des genres.)

Aus dieser Aehnlichkeit der Vorgänge in Natur- und Geisteswelt, aus der Möglichkeit eines Vergleiches beider Gebiete kann man aber auch den Schluss ziehen, dass hier wie dort der Bestand kein ewiger sein kann, dass im Reiche der Natur wie in dem der Literatur zu einer bestimmten Zeit die Summe der veränderlichen Merkmale über die unveränderlichen den Sieg davon trägt und das Zusammengesetzte einer Auflösung anheimfällt. (Modificateurs des genres.)

Welches sind nun aber die Faktoren, die eine solche Veränderung, mag sie nun kräftigend oder schwächend auf den Bestand der literarischen Gattung einwirken, hervorrufen? Es können im allgemeinen ihrer drei namhaft gemacht werden, die allerdings in Rücksicht auf ihre Wirkung noch nicht ganz genau bestimmt sind.

Vor allem ist der Einfluss der Rasse ein unleugbarer, aber er ist sehr schwer zu bestimmen. Das Rassenproblem ist ein äusserst strittiges; es gibt nirgends eine homogene Rasse, die sich nicht mit der Zeit fremde Elemente angeeignet und damit ihre Existenzbedingungen geändert hätte. Man beachte z. B. nur, welch verschiedenartige Elemente sich zur Bildung des Nationalcharakters des heutigen Engländers auf britischem Boden zusammengefunden haben: eingeborne Bretonen, römische Kolonisten, Angeln, Sachsen, Dänen, Normannen sind miteinander eine Synthese ganz eigener Art eingegangen, — und doch ist England durch das Meer gegen das Eindringen fremder Elemente wie kaum ein anderes Volk geschützt und sein nationaler Typus einer der ausgesprochensten, die man sich denken kann. Taine überschätzt die Bedeutung dieses Kriteriums, meint Brunetière; in der literarischen Kritik gestattet es nur eine sehr beschränkte Verwendung. In der Evolutionstheorie lässt sich mit dem Rassenbegriff wenig oder nichts anfangen.

Wichtiger ist der Einfluss des Milieus. Der Begriff ist auch leichter fassbar als der der Rasse. Die Summe der uns umgebenden Verhältnisse vermag unter Umständen selbst die Rasse umzugestalten. Wir sind den Einflüssen unserer politischen und geschichtlichen Umgebung so gut wie den sozialen und klimatischen unterworfen; daran ist nicht zu zweifeln; allein auch hier dürfen wir — es ist immer Brunetière, dessen Gedanken wir entwickeln — mit Taine nicht zu weit gehen. Nicht einmal in der Zoologie kann man dem Milieu jene Wichtigkeit beimessen, die es im Systeme von Taine beansprucht. Seine Bedeutung ist eine bloss relative. Der Mensch kann z. B. ein ungünstiges lokales Milieu in ein günstiges umgestalten. Auch das geistige Milieu ist bloss ein vielfach anregender, zur Verwirklichung eines bestimmten Zweckes einladender Faktor; man kann dagegen reagieren, und eine starke Persönlichkeit ist selbst imstande, ihrer Umwelt eine andere Denkrichtung zu geben. Grosse Männer haben ihr Milieu unter wesentlich anderen Umständen zurückgelassen als sie es vorgefunden haben; und wie verschiedenartig hat doch das lokale und geistige Milieu auf Männer gewirkt, die Zeitgenossen waren; man denke an Racine und Lafontaine, an die Brüder Pierre und Thomas Corneille, oder in der Kunst an Raphael, Michelangelo und Leonardo da Vinci.

Der wichtigste der von Taine angeführten Faktoren ist das Zeitmoment. Diesem soll, nach Brunetière, ein noch viel grösserer Einfluss eingeräumt,

eine noch ausgedehntere Verwendung gesichert werden, als es im Systeme Taines geschehen ist. Abgesehen von der Persönlichkeit des Autors (von der bald die Rede sein wird), ist nichts von grösserer Bedeutung als der Einfluss der Werke auf die Werke. Durch diesen Faktor ganz allein, mit Ausschluss der zwei übrigen, verspricht Brunetière in einem Literaturwerke alles erklären zu wollen, was an der Hand allgemeiner, äusserer Kriterien wirklich erklärbar ist. Wodurch wird die Voltair'sche Tragödie ihrem wahren, eigentlichen Charakter nach bestimmt? fragt er. In erster Linie allerdings durch die Individualität Voltaires, dann aber ganz besonders durch die ausgesprochene Tendenz, ohne die Bahnen Racines und Quinaulds zu verlassen, etwas Neues, von ihnen Abweichendes zu schaffen. Ebenso lässt sich das Wesen des romantischen Dramas eines Dumas und V. Hugo aus der Kenntnis des Charakters der Voltair'schen Tragödie erschliessen. Es ist der intendierte Widerspruch zu letzterer. Das Drama der Romantik hat nicht diese oder jene Idee zu verwirklichen beabsichtigt, sondern ausdrücklich zum Klassizismus in Gegensatz treten wollen. — So darf man denn kühn behaupten, dass in der Literatur die eigentliche treibende Kraft der Einfluss der Werke auf die Werke ist. Entweder sind die Künstler von der Absicht beseelt, mit ihren Vorgängern in der gleichen literarischen Gattung zu rivalisieren, — dann bauen sie deren Anschauungen und Methoden aus und so entsteht eine Tradition; oder sie beabsichtigen, die Bahnen ihrer Vorgänger zu verlassen, eine Veränderung, eine Umwälzung herbeizuführen, — dann treten neue Schulen, neue Richtungen ins Leben und die Evolution bekämpft die Tradition. Taines gesamte literarische Tätigkeit, meint Brunetière, ist vielleicht das beste Zeugnis für die einschneidende Bedeutung des «Moment» in das Leben und Wirken eines Schriftstellers. Wären Taine nicht Sainte-Beuve, Sainte-Beuve Villemain und diesem wieder Madame de Staël und Chateaubriand vorausgegangen, so hätte er wahrscheinlich weder seine «Essais de critique et d'histoire», noch «l'histoire de la littérature anglaise», noch seine «Philosophie de l'art» zu schreiben vermocht.

Brunetière vermag sodann auch nicht Taine in dem Punkte beizustimmen, dass man die literarischen Kunstwerke bloss als Kundgebungen und Ausflüsse ihrer Zeit zu betrachten habe. Das mögen sie auch sein, sagt er; aber in erster Linie verfolgen sie doch den Zweck, zur Verwirklichung des Schönheitsideales beizutragen, und so wird man, nachdem man lange Zeit nur von relativer Schönheit gesprochen hat, doch wieder zum Begriffe einer absoluten zurückkehren müssen. Dieses Bedürfnis hat aber schliesslich selbst Taine gefühlt und, obwohl er zuerst und kategorisch die Forderung aufgestellt, der Kritiker dürfe nur konstatieren und erklären, nimmt er doch selbst bald wahr, dass er in Wirklichkeit mit Lob und Tadel gar nicht so

sparsam gewesen ist. Brunetière will ihm aber dies nicht als Inkonsequenz auslegen, indem selbst die Naturwissenschaft sich nicht vollständig des Urteilens und Bewunderns enthalte, wofür er in langen Auszügen aus Darwin und andern Naturforschern den Beweis erbringt. Taine aber hatte darin doch eine Inkonsequenz gesehen und es als eine Art Entgleisung empfunden, weshalb er eine spitzfindige Theorie von dem Ideal in der Kunst erfand, welche den Wert eines Kunstwerkes nach drei Kriterien, dem psychologischen, dem soziologischen und dem ästhetischen bemisst. Das erste dieser Kriterien erklärt Brunetière als nicht wesentlich verschieden von der *raison*, auf welche schon Boileau sein Urteil gegründet wissen wollte, wenn auch Taine auf wissenschaftlicherem Wege dazu gelangt sei; das zweite lehnt er als höchst bedenklich ab, während das dritte etwas ganz Selbstverständliches besage.

Hat nach dem Vorausgehenden Brunetière die Einflüsse der Rasse, des Milieus und des Zeitmomentes vielfach anders bewertet als Taine, so lehnt er das Kriterium der «*Faculté maîtresse*» oder des «*caractère essentiel ou dominateur*» rundweg ab. Selbst auf dem Gebiete der Zoologie, sagt er, ist dieser Begriff vielfach überschätzt worden; auch deckt sich das, was Taine als unterscheidendes Wesensmerkmal betrachtet, nicht einmal mit dem entsprechenden naturgeschichtlichen Begriff. Eine *Faculté maîtresse* in der von Taine behaupteten Ausdehnung gibt es nicht. Ein richtiger Gedanke mag allerdings seinem System zugrunde liegen, indem bei einzelnen Persönlichkeiten gewisse Fähigkeiten besonders hervortreten, sei es eine systematisch ordnende Vernunft oder eine erfinderisch fruchtbare Phantasie, ein durchdringender Verstand, oder eine besondere Willenskraft und Charakterstärke, die bis zu einem bestimmten Grade die andern Kräfte beeinflussen können; daneben gibt es aber auch zahlreiche andere Menschen, bei denen Verstand, Gefühl, Phantasie und Wille sich in harmonischem Einvernehmen das Gleichgewicht halten. Für diese ist der Begriff der *Faculté maîtresse* eine unanwendbare, imaginäre Grösse. Taines Verfahren beruht auf einer unstatthafter Verallgemeinerung.

Der schwerste Fehler im Systeme Taines aber ist, nach Brunetière, der, dass er der Individualität nicht Rechnung trägt. Wir haben früher angeführt, wie die Rasse, das Milieu und der Zeitmoment sich wohl dazu eignen, die den Individuen einer ganzen Gruppe zukommenden allgemeinen Merkmale und Charaktereigenschaften aufzufinden. Man könnte diese gewissermassen als Substrat, als Basis der Persönlichkeit betrachten, aber doch nicht als Persönlichkeit selbst; und doch ist es gerade die Persönlichkeit, die Individualität des Schriftstellers oder Künstlers, in welcher der letzte und tiefste Grund für die Entstehung und den Charakter eines Kunstwerkes zu

suchen ist. Taine hat in seinem System die Individualität geradezu vergewaltigt, indem er sie zu einer von äusseren Geschehnissen vollständig abhängigen, rein mechanischen Grösse degradierte. Weil Rasse, Milieu, Zeitpunkt vieles erklären, sollen sie gleich auch alles erklären. Bei der Genialität oder Originalität der grossen Persönlichkeit ist eine Kraft im Spiele, über die kein Mechanismus Aufschluss zu geben vermag. Zwischen dem Genie und seiner geistigen Umwelt besteht wohl eine bestimmte Beziehung, ein notwendiger Kontakt; dessen Entwicklung aber und die Zeit seines Auftretens entziehen sich jeder Berechnung. Die herrschenden Ideen einer Zeit sind allerdings der Nährboden für seine Gedanken; aber gerade in diesen Boden senkt das Genie neuen Samen, neue Keime, pflügt ihn tiefer, wendet ihn allseitiger um, verschafft ihm neue Nähr- und Triebkraft. Es geht nicht an, mit Taine das Genie als blosses Summation vorhandener Kräfte zu betrachten. Durch blosses Hinzufügen gleichartiger Grössen können wohl quantitativ, aber nicht qualitativ verschiedene Werke entstehen. Die herrschenden Ideen gehen vielmehr mit dem Genie eine Synthese ein, aus der eine zum vornherein schlechterdings unberechenbare Neuschöpfung entsteht. Hier versagen Taines Formeln ganz; weil das Genie eben nur als Wachstum von innen heraus sich erklären lässt, steht es über ihnen als geheimnisvolle Grösse. So lässt sich denn nicht bestreiten, dass der «*écrivain de génie*» in letzter Hinsicht der Hauptfaktor der literarischen Entwicklung ist. Man braucht dabei keineswegs so weit zu gehen, um mit Carlyle zu behaupten, die grossen Männer seien die Schöpfer alles dessen, was die Masse der übrigen Menschen in ihrer Gesamtheit zu tun oder zu erreichen vermochten. Weil der genial veranlagte Schriftsteller oder Künstler auf einem höheren Standpunkte steht als seine Umgebung, reicht sein Blick auch weiter. Jenseits des Horizontes, den der gewöhnliche Sterbliche für die letzte Grenze des Universums hält, schaut er ein erhabenes, den Zeitgenossen unbekanntes Ideal. Es wird von ihm seiner Umgebung erschlossen, es entzückt, reisst hin, gewinnt Bewunderer, Verehrer, Verfechter, und ein Strom neuer Arbeit und neuen Lebens umflutet es in immer weiteren Kreisen. Es bedeutet eine neue Etappe in der Entwicklung; ins Leben gerufen aber hat diese neue Lebens- und Geistessphäre die Genialität des Schriftstellers oder Künstlers, der, ausgehend von seiner Zeit und seiner Umwelt, dem mit dem Auge seines Geistes geschauten Reich durch den Zauber seiner Persönlichkeit volle Realität verliehen hat. *Littérature réelle, littérature idéale, littérature idéale réalisée: telles sont les trois phases par lesquelles passe la genèse d'une forme littéraire nouvelle*», sagt Ricardou.²³

²³ A. a. O. S. 90.

So ist die literarische Entwicklung, mag sie einen Fortschritt oder einen Rückschritt bedeuten, aufs engste verknüpft mit der Individualität. Nur durch sie kann ein grosser Teil der Fragen erklärt und aufgehellt werden, die beim Entwicklungsprozess eine Erklärung verlangen. Wenn Corneille in seinem Advokatenberuf aufgegangen und Rousseau umgekommen wäre, bevor er seine Werke schrieb, meint Ricardou, hätte dann wohl die klassische Tragödie und die Lyrik der Romantik jene Bahnen verfolgt, die sie tatsächlich eingeschlagen? Evolution ist in Wirklichkeit nichts anderes als Revolution, oder eine Summe von Revolutionen; diese hinwiederum sind das Produkt menschlicher Akte, welche ihrerseits die Freiheit zur notwendigen Voraussetzung haben. Gerade der Umstand nun, dass der Faktor der persönlichen Freiheit in der menschlichen wie in der literarischen Entwicklung mitspielt, bekundet, dass diese sich von einer bloss materiellen Entwicklung unterscheidet und daher in keiner Weise mit mathematischer Genauigkeit berechnet werden kann.²⁴

Auch in diesem Punkte seines Systems glaubt Brunetière Bahnen zu wandeln, die ihm durch die Naturwissenschaft vorgezeichnet seien. Die Lehre von der Entwicklung, behauptet er, könne kaum besser gestützt werden, als durch energische Betonung gerade dieses, die Veränderung der Arten bewirkenden Prinzips, da ja auch nach Darwins «Ursprung der Arten» die «Idiosynkrasie» als Hauptfaktor, als Anfang und Ursache aller Veränderung in Betracht komme.

Mit der Aufstellung und Darlegung der Faktoren, welche eine Veränderung der literarischen Gattungen bewirken, ist Brunetières Theorie noch nicht abgeschlossen. Am Parallelismus zwischen Naturwissenschaft und literarischer Kritik festhaltend, wirft er zum Schlusse die Frage auf, ob man nicht wie in der Natur, so auch in Kunst und Literatur von einem «Kampf ums Dasein», von einem «Ueberleben der günstiger organisierten Formen», von einer Art «natürlicher Zuchtwahl» sprechen könne. Wie in der Natur zu bestimmter Zeit und an bestimmten Orten durch das Auftreten neuer Arten alte verdrängt werden, und der Kampf ums Dasein nirgends hartnäckiger ist als unter verwandten Arten, so finden sich auch in Literatur und Kunst analoge Vorgänge genug. Der Parallelismus ist somit auf der ganzen Linie ein vollkommener.

Damit sind die Grundlinien von Brunetières Evolutionstheorie festgelegt und vorgezeichnet. An zwei Beispielen, von denen das erste die «Evolution», das zweite die «Transformation des genres» ins Auge fasst, will Brunetière veranschaulichen, in welcher Weise sein System

²⁴ Ebds. S. 92.

in der literarischen Kritik Verwendung finden kann, welchen Gang seine Untersuchungen nehmen werden und wie sich daraus die Wahrscheinlichkeit oder Richtigkeit seiner Theorie ergibt.

Die «Geschichte der französischen Tragödie» bietet uns, so sagt er, einen besonders geeigneten Stoff zur Lösung der Frage, wie eine literarische Gattung entsteht, sich entwickelt, ihre Blütezeit erreicht, in Verfall gerät und schliesslich abstirbt. (*Comment un Genre naît, grandit, atteint sa perfection, decline, et enfin meurt.*) Der Weg, den wir bei einer eventuellen eingehenden Behandlung dieser Materie einzuschlagen haben, sagt Brunetière, ist in Kürze folgender: Zuerst muss die französische Tragödie in der Periode ihrer ersten Gestaltung, d. h. in ihren Anfängen von der «Cléopâtre» und «Didon» Jodelles, bis zum Theater von Robert Garnier, oder Antoine de Monchrétien studiert werden. — Unter dem Einflusse der spanischen Literatur und der italienischen schönggeistigen Bestrebungen sehen wir sie dann in einer zweiten Periode zwischen verschiedenen Richtungsmöglichkeiten unentschieden hin- und herschwanken. Hier gilt es nun zu untersuchen, welche Umstände um 1640 oder 1645 herum in erster Linie dazu beigetragen haben, die Reinheit ihres Typus aus dem Wirrwarr der verfehlten Nachahmungen, wie sie in der *comédie héroïque*, *tragi-comédie*, *mélodrame*, *tragédie pastorale* zutage traten, zu retten. Davon ist die Weiterentwicklung in aufsteigender Linie abhängig.

Zwischen 1645 und 1675 nun erreichte sie ihre höchste Blüte, ihre volle Reife, indem zwei genial veranlagte Männer, der Schöpfer der «Rodogune» und der «Andromaque» die Tragödie nach zwei verschiedenen Seiten hin ebenso geistvoll auffassten als durchführten.

Doch schon Racines «Phèdre» verrät bei aller Schönheit durch das in ihr liegende lyrische Moment eine Neigung zu einer andern literarischen Gattung, der an sich schon mehr Schwung und sprachlicher Glanz zukommt. Und nachdem nun Quinault erst mit seinen Opern, mit seinen «Atys» und «Rolands», mit seinen für Ton und Triller geeigneten Versen die Zeitgenossen entzückt, stellen sich bereits in Racines Tagen deutliche Zeichen des Verfalles der Tragödie ein. Es ist eine lange, traurige, aber nicht uninteressante Periode. — Umsonst versucht Voltaire mit seiner fruchtbaren Erfindungsgabe der Racine'schen Tragödie etwas mehr Schwung und Leben zu verleihen; er scheint sie selbst nicht mehr zu verstehen, jedenfalls ist das, was er an ihr bewundert, gerade das Gegenteil von dem, was ihre Vollkommenheit ausmacht. Andere versuchen, was Voltaire misslang: Marmon-
tel, Laharpe, Ducis, aber mit noch weniger Glück und Geschick. Merkwürdig, die Tragödie geht unter, weil man in irgend welcher Art all das-

jenige wieder in den Bereich ihres Begriffes sich einschleichen liess, was früher im Interesse ihrer Vervollkommnung und Vollendung sorgfältig daraus ausgeschaltet worden war. — Jede der genannten Entwicklungsstadien erfordert eine eingehende Behandlung. Aber schon aus diesem blossen Entwurf ist die logische Verkettung unter dem Gesichtspunkte der Evolution zur Genüge ersichtlich.²⁵

Fassen wir das zweite Beispiel ins Auge, welches dartun soll, wie eine literarische Gattung in eine andere übergeht: *Comment un Genre se transforme en un autre*. Die Geschichte der französischen Kanzelberedsamkeit in ihrer Umgestaltung in lyrische Poesie eignet sich, nach Brunetière, ganz besonders hiefür. Wir müssen, meint er, vom 17. Jahrhundert, der Blüteperiode der französischen Kanzelberedsamkeit ausgehen, und diese sowohl in ihrer Materie als auch in ihrer Form studieren. Unter Materie sind die Ideen, oder Empfindungen und Gefühle zu verstehen, welche sie für gewöhnlich zu wecken imstande ist, unter Form das, was den Worten den eigentlichen Charakter der schönen Rede verleiht, nämlich der Rhythmus und der bildliche Ausdruck. Die Namen Bossuet, Bourdaloue und Massillon bürgen für die Güte und Zuverlässigkeit des zu untersuchenden Gegenstandes. An ihrer Beredsamkeit kann man auch die Beobachtung machen, dass vom einen zum andern die Form beständig an Glanz verliert, während der Inhalt sich immer mehr vermenschlicht, dass die biblische Inspiration durch die Dialektik, die Dialektik hinwiederum durch die Rhetorik ersetzt wird. — Dann tritt eine lange Pause ein; Massillon steigt von der Kanzel herab, und durch fast ein halbes Jahrhundert, von 1704 — 1749, sucht man umsonst in der französischen Prosa nach einer Seite wahrer Beredsamkeit. Weder Fontenelle, noch Voltaire, noch der Verfasser des «*Esprit des lois*» sind wirklich beredete Männer. Das alles muss im einzelnen untersucht und begründet werden. — Nach langem Schweigen endlich schlägt ein flammendes Wort an das Ohr der Zeitgenossen. Es kommt aus dem Munde des Verfassers des «*Discours sur l'origine de l'Inégalité parmi les hommes*», und diesem Discours folgt die «*Lettre sur les Spectacles*», die «*Nouvelle Héloïse*», der «*Emile*» und der «*Contrat social*», alles Werke, die, abgesehen von andern Vorzügen, in erster Linie Muster einer neuen Beredsamkeit sind. Wieder ist man in der Lage, wie vor hundert Jahren, die grossen Interessen der Menschheit in einer ihrer Wichtigkeit entsprechenden Form zu behandeln und dabei eine Wärme an den Tag zu legen, wie sie der edle Inhalt des Gesagten erheischt. Zugleich verhilft Rousseau zwei Mächten wieder zu

²⁵ Vgl. *Evolution des genres*, p. 23 s.

ihrem Ansehen, denen man bisher nur eine untergeordnete Bedeutung in der Literatur zuerkannt hatte; er räumt der Phantasie jenen Einfluss ein, um den man sie gebracht hatte, und erlaubt dem Schriftsteller seine Werke zum Ausdruck seiner Persönlichkeit zu machen. Damit aber ist der innerste Kern der Romantik gegeben. Man lese die «Méditations» von Lamartine, oder die «Feuilles d'Automne» von V. Hugo oder die «Destinées» von Vigny, und man wird erkennen, dass diese Männer die Welt durchaus subjektiv darstellten, nach der Art, wie sich die Strahlen des Universums im Spiegel ihres Geistes gebrochen haben; sie reflektieren sich selbst in ihren Werken, und ihre «Confessions» unterscheiden sich nicht wesentlich von denen Rousseau's. — Doch da es grosse Dichter sind, die hier zu Worte kommen, so findet sich etwas in ihnen, das grösser, universeller und dauernder ist als sie selbst, etwas über ihre Persönlichkeit und ihre Umwelt Hinausragendes, und gerade dieses Menschen und Zeiten Ueberragende ist es, das, wie nachgewiesen werden muss, den Inhalt und die Form der Kanzelberedsamkeit ausmachte. Wir werden uns davon überzeugen können, wenn wir am Schlusse unserer Studie die Lyrik nach ihrer materiellen und formellen Seite untersucht haben. Stellt sich dabei heraus, dass sich Inhalt und Form der Lyrik mit dem Inhalt und der Form der Kanzelberedsamkeit decken, so mag meines Erachtens der Beweis erbracht sein, dass es sich hier um keine blossе Metapher, sondern um eine wirkliche Umwandlung von einer literarischen Gattung in eine andere handelt.

Das sind in Kürze Brunetière's Gedanken über die Entwicklung der literarischen Gattungen. Sein Plan ging nun dahin, eine jede derselben evolutionsgeschichtlich zu behandeln. Doch nur auf drei Gebieten, dem der Lyrischen Poesie, des Dramas und des Romans vermochte er seinen Plan durchzuführen, nachdem er vorher diesen umfassenden Arbeiten eine eingehende Studie über die Entwicklung der literarischen Kritik vorausgeschickt hatte. Die hier einschlägigen Werke sind: «L'Evolution des Genres dans l'Histoire de la Littérature», Tome I: «L'Evolution de la Critique depuis la Renaissance jusqu'à nos jours»; «L'Evolution de la Poésie lyrique en France au XIX^e siècle», 2 vol.; «Les Epoques du Théâtre français», 1 Vol. — Was uns Brunetière hier als Kritiker und Literaturhistoriker bietet, ist nach dem Gesagten weniger eine Geschichte, als vielmehr eine Philosophie der Literatur, respektive ihrer verschiedenen Gattungen.

Hierher kann auch Brunetières «Manuel de l'Histoire de la Littérature française» gerechnet werden, dessen Aufbau und Anordnung durchaus evolutionsgeschichtlich gedacht ist. Der Text zeugt bei aller Kürze von einem Reichtum der Gedanken, von einem Umfang und einer Tiefe des Blickes, der weit über den Rahmen einer gewöhnlichen Literaturgeschichte hinausgeht. In

einem prächtigen Gesamtbilde werden alle Kräfte und Einflüsse, welche für die Entwicklung der französischen Literatur von Belang waren, namhaft gemacht, die Hauptwerke und die wichtigsten Schriftsteller, sowie die verschiedenen Schulen der Reihe nach vorgeführt und mit kurzen, aber trefflichen Charakteristiken versehen. Die Geschichte der Ideen des französischen Volkes ist aufs engste verknüpft mit den historischen Tatsachen und den grossen Werken und Männern der Nation. Das Nationale hinwiederum findet seine entsprechende Behandlung und Beurteilung im Rahmen der Universalgeschichte. Dabei weisen die Fussnoten des «Manuel», die oft mehr als die Hälfte der Seite ausfüllen und den Text gleichsam als soliden Unterbau stützen, eine staunenswerte Fülle von Detailkenntnissen auf und erinnern durch ihre Gediegenheit und Präzision an deutsche Gelehrsamkeit und Akribie.

Das «Manuel de l'Histoire de la Littérature française» war ursprünglich als Skizze zu einer geplanten, grossangelegten französischen Literatur gedacht. An deren Vollendung durfte aber Brunetière nicht mehr denken und beschränkte sich daher auf eine «Histoire de la littérature française classique», die 5 Bände umfassen sollte. Nicht einmal der erste Band konnte vollendet werden. Zwei Faszikel von dreien wurden noch von ihm herausgegeben; er starb, als er am dritten arbeitete. Nach dem Urteile von Kennern wäre das Werk ein würdiges Seitenstück zu Taine's «Histoire de la Littérature anglaise» geworden.

Am Schlusse unserer Darlegung die Frage: ist die Lieblingsidee Brunetières von der «Evolution des genres littéraires» auch verwirklicht worden? Wir müssen darauf mit Nein antworten. Brunetière glaubte, «le fondement objectif du jugement critique» gefunden zu haben, so dass durch Anwendung der evolutionistischen Methode fernerhin alles, was sich an subjektiven und willkürlichen Urteilen vorfände, aus der Geschichte der Literatur verdrängt würde. Das war eine Täuschung. Die Gründe, weshalb eine rein objektive Kritik unmöglich ist, haben wir bereits im vorausgehenden Abschnitt angeführt. Brunetière selbst ist es nicht gelungen, überall objektiv zu bleiben. So sehr er sich auch bemühte, die literarischen Erscheinungen nach rein evolutionistischen Gesichtspunkten zu werten, so macht sich doch zur Genüge seine Vorliebe für das klassische Ideal bemerkbar, auf das er sich bereits in der Ecole normale eingelebt hatte und das auch seiner ganzen Denkweise am meisten zusagte. Diese Vorliebe veranlasst ihn sogar zu ungerechten Urteilen, so z. B. wenn er die akademisch kalte Poesie eines Vigny und Leconte de Lisle den echt lyrischen Ergüssen Victor Hugos vorzieht. Aus dem gleichen Grunde werden einige moderne Strömungen, wie der

Symbolismus, Impressionismus zu hart mitgenommen und das Gute, das gewissen Seiten ihres Wesens anhaftet, nicht immer genugsam anerkannt. Ganze literarische Epochen, die für die Entwicklung der Literatur weniger in Betracht kommen, müssen sich eine flüchtige, oder geradezu unrichtige Beurteilung gefallen lassen, so z. B. das Mittelalter, eine Zeit, dessen Charakter er wesentlich verkennt. Hier klafft eine grosse Lücke in Brunetières Wissen. Er selbst muss sich sagen, dass der evolutionistische Standpunkt eine gewisse Einseitigkeit bedinge, indem bedeutende Persönlichkeiten, wie Saint-Simon, Madame de Sevigné, ja selbst ein Béranger, von einer eingehenden Behandlung und Würdigung ausgeschlossen wurden, weil sie nicht als Ringe in die Kette passten. Ferner sieht Brunetière im Laufe seiner Untersuchungen auch ein, dass der Parallelismus in Naturwissenschaft und Literatur sich nicht in der Weise durchführen lässt, wie er es ursprünglich gehofft hatte. Auf die Angriffe der Gegner, die ihm den Vorwurf machten, er glaube an die Evolutionstheorie, ohne selbst Naturforscher zu sein, antwortete er, das sei auch gar nicht notwendig. Er habe diese Theorie im guten Glauben an ihre Verwendbarkeit einfach angenommen. Weil Darwin, Hückel und andere bedeutende Gelehrte die ganze Naturwissenschaft umgewandelt und mächtig gefördert hätten, indem ihre Hypothesen es ihnen möglich gemacht, die empirischen Einzelfälle nach grossen allgemeinen Gesichtspunkten zu ordnen und zu allgemeinen Schlüssen und Ergebnissen zu gelangen, habe er gehofft, auch in der Literatur ähnliche oder gleiche Resultate zu erzielen. Brunetière gibt gerne zu, dass sein System, wie jedes andere, seine Mängel und Schwächen hat, weil es eben doch nicht etwas rein Natürliches, sondern etwas Erdachtes und kunstvoll Ersonnenes sei. Manchen Tatsachen müsse ein gewisser Zwang angetan werden, um sie in seinem Systeme unterzubringen. Wie wenig sich überhaupt Brunetière von Anfang an auf die ausschliessliche Richtigkeit und absolute Stichhaltigkeit seiner Theorie versteifte, geht schon aus seinem Einleitungsvortrag über die «Evolution des Genres» hervor, wo er betont: «Es ist möglich, dass diese Theorie nicht der Ausdruck der vollen und ganzen Wahrheit ist, es ist dies sogar wahrscheinlich. Ja, es könnte sein, dass sie schon morgen ihre gegenwärtige grosse Popularität auf Kosten einer andern Theorie oder Hypothese einbüsst, obgleich ich für den Augenblick an nichts Derartiges glaube. Da sie sich aber nun einmal in Naturwissenschaft, Geschichte und Philosophie so nutzbringend erwiesen hat, dürfte auch der Literaturgeschichte und Kritik daraus irgend welcher Vorteil erwachsen.»²⁶

Im ganzen genommen aber hat Brunetière an den allgemeinen Wert seiner

²⁶ Evolution des genres, p. 2.

literaturhistorischen Entwicklungstheorie bis ans Ende geglaubt. Er ist sich wohl der Schwierigkeit, aber nicht der Unmöglichkeit der Uebertragung biologischer Betrachtungsweise auf die Geschichte in diesem Umfange bewusst geworden. Der Bau der geschichtlichen Welt hat nun einmal seine eigene Gesetzlichkeit und muss hauptsächlich aus dieser heraus studiert und begriffen werden. Der schwerste Fehler im System Brunetières ist die Durchbrechung der Scheidegrenzen zwischen Organischem und Geistigem, und wenn auch aus der evolutionistischen Betrachtungsweise der Literatur unverkennbare Vorteile erwachsen, so konnte sie doch in der einseitigen und ausschliesslichen Fassung Brunetières keine bedeutenden Nachahmer finden.

III.

Brunetière als Interpret des „lateinischen Genius“.

Auch in die pädagogischen Strömungen seiner Zeit hat Brunetière vielfach und lebhaft eingegriffen, wie das besonders die Schrift: «Education et Instruction» zeigt. Es kehren darin manche seiner früher namhaft gemachten allgemeinen Ideen und Prinzipien wieder, die er auch auf die Erziehung angewandt wissen will. Insbesondere erachtet er die übermässige Betonung der wissenschaftlichen Bildung als gefährlich und redet mit Nachdruck der Erziehung, zumal der Erziehung für die Gemeinschaft und das allgemeine Wohl, das Wort, die allein imstande sei, die Zeitkrankheit des Individualismus zu überwinden. Es würde zu weit führen, Brunetière's pädagogische Anschauungen im allgemeinen hier darzulegen. Nur seine Stellung in der gerade in Frankreich so oft erörterten Frage über die Bedeutung der Antike im modernen Geistesleben wollen wir im folgenden näher kennen lernen, insbesondere die Argumente hören, die die lateinische Sprache, Literatur und Kultur als pädagogisches Mittel und Werkzeug ersten Ranges erscheinen lassen.

Die Frage über die Bedeutung des Lateinischen gegenüber den neuen Strömungen hat in Frankreich mit der berühmt gewordenen «Querelle des Anciens et des Modernes» eingesetzt, fand ihre Fortsetzer in Lamotte und Fénelon und setzte sich unter vielfacher Verschiebung des Standpunktes aber doch im Kern sich gleichbleibend fort bis in die Gegenwart, weshalb Brunetière mit Recht bemerkt, dass die pädagogischen Kämpfe des 19. Jahrhun-

derts in Frankreich, soweit sie die Frage des Lateinischen und die Reform des höhern Unterrichts betreffen, im Grunde genommen nichts anderes seien als eine Erneuerung dieses alten Streites.

Eingegriffen in diesen Kampf hat Brunetière besonders anlässlich einer von Raoul Frary herausgegebenen Schrift: «La question du latin», in welcher dieser das bisherige Bildungsideal auf Grundlage des Lateinischen als veraltet und reaktionär hinstellen suchte. Brunetière hat in einem gleichnamigen umfassenden Artikel²⁷ Frarys einseitig utilitaristischen Standpunkt scharf verurteilt und den hohen Bildungswert des Lateinischen in lichtvoller Weise dargelegt. Seine hier entwickelten Ideen haben in einer spätern Konferenzrede: «Le Génie latin»²⁸ nach mancher Seite hin eine Erweiterung und Vertiefung erfahren. Beide Arbeiten geben ein anschauliches Bild von der Bedeutung der lateinischen Sprache, Literatur und Kultur für das moderne Geistesleben und sind auch heute noch von aktuellster Bedeutung.

Die Zeit ist gekommen, behauptet Frary, wo die Jugend in den Mittelschulen nicht mehr auf der alten Grundlage des Lateinischen unterrichtet werden darf. Die klassische Bildung weist zu wenig direkt greifbare Vorteile auf, die idealen Interessen müssen den realen untergeordnet werden; wir brauchen ein mehr utilitaristisches Geschlecht, deshalb hat sich die Erziehung der ökonomischen Entwicklung des Jahrhunderts anzupassen. — Das ist die Auffassung von Barbaren, meint Brunetière. Sie erinnert ganz an die eines Thomas Gradgrind in Dickens Roman «Hard times», der da sagt: «Was ich will, das sind nur Tatsachen; lehret Knaben und Mädchen nur Tatsächliches; Tatsachen sind das einzig Notwendige hienieden, pflanzt ihnen ja nicht etwas anderes ein, reisst mir alles andere mit der Wurzel aus. Nur durch Tatsachen bildet und formt man den Geist eines vernunftbegabten Wesens. Alles andere wird ihm nutzlos sein. Nach diesen Prinzipien erziehe ich meine eigenen Kinder. Darum, meine Herren, halten Sie sich ausschliesslich an die Tatsachen.» Wie Thomas Gradgrind glauben heute viele, die Aufgabe der Erziehung bestehe einzig und allein darin, das Gedächtnis mit möglichst viel praktischen Kenntnissen auszustatten, mit einem möglichst grossen Vorrat von Zahlen und Tatsachen vollzustopfen, und doch kann der Zweck der Bildung und Erziehung nur der sein, den Geist geschmeidig zu machen, ihn zu formen, den Boden gleichsam zu lockern, ihn für die Aufnahme der Ideen zu befähigen und für eine normale und vollständige Entwicklung aller seelischen Kräfte zu sorgen. Man poche ja nicht zu sehr auf

²⁷ Enthalten in: Histoire et Littérature III, vol.

²⁸ Enthalten in: Discours de Combat I^{ère} série.

die Bereicherung des Geistes durch reale Kenntnisse. Wenn Frary meint, was bleibt von dem Lateinischen und Griechischen, das man auf dem Gymnasium gelernt hat, übrig, als die Erinnerung an die Langweile, die uns diese Fächer verursacht haben, so frage ich meinerseits: Was bleibt uns denn etwa von der Geschichte, Geographie, Mathematik, Physik usw. mehr übrig? So wenig, als der Körper sich all das assimilieren kann, was die einzelnen Speisen an Nahrungsgehalt enthalten, ja vielmehr bei Ueberladung alles Ueberflüssige unter Schmerzen von sich gibt, so wenig wird der jugendliche Geist durch Hypertrophie in seinem Wachstum wirklich gefördert. Gegenstand der Bildung und Erziehung ist nun einmal der junge, in der Entwicklung begriffene Mensch, bei dem es sich darum handelt, helfend, unterstützend und begünstigend in die normale, allseitige, harmonische Entwicklung eines Komplexes seelischer Kräfte einzugreifen, für deren Gleichgewichtsstörung das Leben noch früh genug sorgen wird. Man hat bloss das Feld zu bestellen, der Same wird später ausgestreut, zur Zeit des Berufsstudiums. Die Franzosen spezialisieren sich im allgemeinen zu früh.

Die Notwendigkeit dieser rein formellen Bildung zugegeben, könnte nun einer leicht auf den Gedanken kommen: Ja muss denn gerade das Latein das Mittel hierzu sein? Was liegt schliesslich am Mittel, wenn nur das Ziel erreicht wird. Schon eine solche Mutmassung spricht zugunsten des Latein, denn wozu altererbte Gewohnheiten aufgeben oder abändern, wenn durch die neuen Ersatzmittel keine anderen und bessern Wirkungen erzielt werden? Gewohnheit und Tradition werden aber hier noch durch eine Reihe triftiger Gründe gestützt, welche die Erhaltung des Lateinischen in den Lehrplänen unserer Mittelschulen nicht bloss für den zukünftigen Advokaten, Professor und Literaten, sondern für jeden wirklich Gebildeten als äusserst wünschenswert erscheinen lassen.

Das Lateinische ist allerdings eine tote Sprache, trotzdem fristet es durchaus kein klägliches Dasein. Auf mehr als einem Punkt des Erdkreises wird es noch gesprochen, z. B. in den christlichen Gemeinden des äussersten Orients, wo es als ein wertvolles Mittel der Verbindung und Vereinigung betrachtet wird. Ist das Lateinische nicht die offizielle Sprache der römischen Kurie? Ein Politiker kann sehr leicht in die Lage kommen, eine Enzyklika im Originaltext lesen zu müssen. Die Gelehrten selbst, Franzosen, Engländer, Deutsche, verschmähen es nicht, sich der lateinischen Sprache zu bedienen, wenn sie ihre Werke einem internationalen Publikum zugänglich machen wollen. Ja, das Lateinische wäre wirklich geeignet, jene Universal-sprache zu werden, deren wir heute ermangeln und doch so dringend bedürften. Damit ein Arzt oder ein Ingenieur in Fragen, die in sein Fach einschlagen, sich auf dem Laufenden erhalten kann, sollte er nicht bloss englisch

und deutsch, sondern auch polnisch, russisch, holländisch, schwedisch, italienisch, spanisch, ja wenigstens 8—10 Sprachen kennen, die das Lateinische allein zu ersetzen imstande wäre.

Wenn auch das Latein für die Gegenwart aufgehört hat, wissenschaftliche Verkehrssprache zu sein, so ist dies doch nicht seit gar zu langer Zeit der Fall. Mitten im 17. Jahrhundert vermochten Descartes': Discours de la Méthode, und Pascals: Lettres provinciales, in französischer Sprache lange nicht jenes Aufsehen zu erregen, wie ihre Uebersetzung ins Lateinische. Bossuet und Fénelon schrieben manches lateinisch, und wem diese zwei Bischöfe etwa verdächtig erscheinen, der denke an die lateinisch abgefassten Werke eines Bacon, Hobbes, Spinozza, Leibniz und zahlreicher anderer.

Frary zitiert einen Abschnitt aus Macaulay folgenden Inhaltes: «Im Zeitalter Heinrichs VIII. und Eduards VI. konnte jener, der weder griechisch noch lateinisch verstand, wenig oder nichts lesen. Das Lateinische war Hof- und Schulsprache, die Sprache der Diplomatie und der Kontroverse. Wer es nicht verstand, musste darauf verzichten, in die Memoiren, die Staatspapiere und die Pamphlete, kurz in die interessantesten Schriftstücke der Zeit einen Einblick zu tun. Jetzt aber, nachdem das Lateinische seine Rolle ausgespielt hat, ist sein Studium zwecklos geworden.» Frary wie Macaulay, antwortet Brunetière, haben übersehen, dass das, was damals unter den Begriff «Literatur» fiel, heute zur «Geschichte» gehört, und diese Geschichte ohne Kenntnis des Lateinischen nicht verstanden werden kann. Das gilt noch viel mehr für die vorausgehenden historischen Perioden und für die Geschichte des Mittelalters überhaupt, die ausserdem noch ein eingehendes Vertrautsein mit dem römischen Rechte, dem Kirchenrechte, kurz mit der gesamten römischen Kultur erfordert.

Fällt dieser Grund besonders für die französische Nation in die Wagschale, so gibt es noch andere von internationaler, europäischer Bedeutung. Sie geben den Schlüssel zum Verständnisse, warum man in England und in Deutschland, ja selbst in Amerika dem Lateinischen eine so herrschende Stellung im Lehrplane anweist. Uns, hier in Frankreich, macht man den Vorwurf, dass die Lyzeen der Republik sich noch nicht über das Niveau der alten Jesuitenkollegien erhoben hätten, weil sie so zäh am Lateinischen festhielten, und zu gleicher Zeit überflügelt uns hierin Deutschland und England. Die Blicke dieser Völker sind eben auf die Zukunft gerichtet, sie suchen die Rätsel zu lösen, die sie birgt; sie sind Mitarbeiter am Werke des Umschwunges, während wir auf dem besten Wege sind, dessen Opfer zu werden. Tatsächlich ist in Deutschland inzwischen das Lateinische sogar in den Realschulen eingeführt worden, und wenn man jenseits des Rheines besser Latein versteht als bei uns, so hat das seinen Grund darin, dass man an den

Gymnasien in Berlin mehr Zeit darauf verwendet als in den Lyzeen zu Paris. Und woraus erklärt sich diese hohe Einschätzung der klassischen Studien? Abgesehen davon, dass die moderne Kultur der oben genannten Völker vielfach auf lateinischer Grundlage ruht, wie wir später sehen werden, misst man den lateinischen Klassikern einen nur ihnen eigenen, absoluten Wert zu, der nach allgemeiner Anschauung weder der englischen, noch der deutschen, noch der französischen Literatur zukommt. Die neuen Klassiker haben sicher ihre Vorzüge, wir rühmen sie mit Recht. Mit Frary kann ich mich ganz gut dazu verstehen, Bossuet einem Cicero vorzuziehen, Saint Simon einem Tacitus, vielleicht sogar die Episteln Voltaires den Satyren des Horaz, Lamartine einem Properz und de Musset einem Tibull. Selbst von Homer kann man zugeben, dass er zuweilen schlafe, und nicht minder von Vergil und Lukrez. Auch das stelle ich nicht in Abrede, dass bei Livius viel rednerisches Gepränge, eine gewisse Langsamkeit und Langatmigkeit im Fortschreiten der Handlung sich bemerkbar macht, und dass bei Sallust zuweilen manieriertes Wesen sich eingeschlichen, und auch Lukan, Seneca und Plinius ihre Fehler haben. Handelt es sich überhaupt um Vollendung der Form und Originalität des Inhaltes, so möchten die Griechen weit bessere und vollkommeneren Vorbilder des guten Geschmacks sein als die Lateiner.

Das alles aber darf uns nicht über die ganz besondere Eignung der lateinischen Sprache und Literatur für die formelle und materielle Ausbildung der Jugend hinwegtäuschen. Abgesehen von ihrer intellektuell bildenden Kraft, atmet die lateinische Literatur einen gesunden, der jugendlichen Natur durchaus zusagenden Geist. Wenn die Erziehung sich nun das Ziel setzt, einen gesunden, geraden Geist heranzubilden, so kommt zu diesem Zwecke keine Disziplin, nicht einmal die Mathematik, der Schulung durch die lateinischen Klassiker gleich. Sie haben ihre Fehler, wir wissen es, aber dabei hüten sie sich wenigstens, auf Kosten des gesunden Menschenverstandes glänzen zu wollen, ihr Geist reicht vielleicht nicht gar weit, dafür aber sind sie klar, entschieden und massvoll. Um einen Gedanken zu entwickeln, ihn in seinen Konsequenzen zu verfolgen, in seine Teile zu zerlegen und ihn, wenn nötig, wieder unter Ausschluss jeden fremden Elementes zu rekonstruieren, sind die Römer einfach unübertroffen. Das kommt daher, dass bei ihnen die Vernunft die Einbildungskraft beherrscht, sie zügelt und ihr nur seltene und ungefährliche Seitensprünge erlaubt. Auch fühlt man sich bei ihnen recht bald in vertrauenerweckender, sicherer Gesellschaft. Sie zählen nicht zu jenen verwegenen Führern, an deren Hand einem schwindelig wird, wenn man ihnen folgt; sie gehen vorsichtig und langsam ihren Weg; ich muss gestehen, dass man oft gerne rascher voranschreiten möchte und dass auch das Schwindelige seinen Reiz hat; aber es handelt sich bei

der Jugenderziehung eben darum, dem Geiste eine Richtung zu geben, welche von Bestand ist, und da sind die Römer die besten Vorbilder. Im Umgange mit den lateinischen Klassikern kann der Geist kaum andere als gute Gewohnheiten annehmen, und nirgends findet er bessere oder auch nur gleichwertige Führer. Dante ist zu subtil und anderseits zu leidenschaftlich, Shakespeare ist zu tiefgründig, oft auch zu dunkel, Goethe ist zu gelehrt und will oft originell erscheinen; was endlich unsere eigenen Sitten und Gewohnheiten anbelangt, so sind sie eben ein Spiegelbild unser selbst: Das allen diesen Grössen der Literatur Gemeinsame schulden sie nicht zum wenigsten den Lateinern, und wie sie, müssen auch wir es an der Quelle suchen gehen. Die lateinischen Klassiker übertreffen alle anderen an gesundem Menschenverstand und vernünftigem Empfinden, ein Umstand, den sie dem Charakter der Sprache, der ernstesten, die jemals von Menschen gesprochen wurde, oder ihrer nationalen, geistigen Eigenart, oder ihrer geschichtlichen Entwicklung, oder sonst irgend einem Faktor verdanken. Nicht bestreiten lässt sich die Tatsache, dass wenn die Griechen die Logik der Philosophen erfunden haben, die Lateiner die Meister dieser Logik sind und bleiben, einer Logik, die, wenn man will, wenig spitzfindig, aber dafür nützlicher und alltäglicher, der Ausdruck des gesunden Menschenverstandes und des alltäglichen Lebens ist.

Das gleiche müssen wir von ihrer Psychologie sagen. Wenn die lateinischen Klassiker keine eingefleischten Engländer oder Franzosen sind wie Shakespeare oder Molière, so sind sie umsomehr Vertreter des reinen Menschentums, sicher ein grosser Vorteil, um stetsfort als Erzieher der Jugend gelten zu können. Nichts findet sich bei ihnen von ausgesprochen lokalem Charakter, von zu starker Eigenart, fast nichts rein Individuelles. In einer sehr allgemeinen Sprache bringen sie Gefühle zum Ausdruck, welche die der Menschheit im allgemeinen sind. Viele hervorragende Schriftsteller, besonders Dichter, seien es nun Deutsche, Engländer, Franzosen oder Italiener, sind nur für ausgereifte Männer verständlich, welche die gleichen Lebenserfahrungen gemacht haben wie jene, so Shelley, Heinrich Heine, Vigny. Andere, besonders dramatische Dichter und Romanschreiber, werden nur von Lesern ihrer eigenen Nation nach allen Seiten hin erfasst und ausgekostet, so Racine, Calderon, Shakespeare. Die klassischen Vertreter der lateinischen Literatur aber, und zwar der verschiedenartigsten Richtung, Vergil oder Cicero, Horaz oder Titus Livius, Terenz oder Caesar, versteht ein jeder, der nur immer denkt. Sie sind Kosmopoliten, passend für alle Zeiten und alle Länder. Ein Philosoph könnte sagen, dass sie ausser und über den Kategorien von Raum und Zeit ihre Beobachtungen machen, ihre Ideen sammeln und ihre Werke schreiben. Mit leichter Hand, mit sichern

Zügen entwerfen sie, um mich so auszudrücken, die psychologischen Umriss des Universalmenschen, dessen Seele, trotz aller Veränderungs- und Komplikationsfähigkeit, trotz der mannigfachen Bereicherung, unter dem Einflusse von tausend günstigen Umständen, nimmer aufhören wird, in letzter Linie doch sich selbst wiederzuspiegeln. Aus diesem Grunde sind sie einfach, ja von solcher Einfachheit, dass diese sogar in sprachlicher Hinsicht in Stilkünstelei ausarten kann. Das Geheimnis dieser Schlichtheit haben wir seither nicht wiedergefunden; sicher ein weiterer Beweis dafür, dass die Lateiner für die Erziehung der Jugend in vortrefflicher Weise geeignet sind. Ein Kind von fünfzehn Jahren, das in die Lage kommt, sie zu lesen, erfasst vielleicht nicht alle Feinheiten ihrer Rhetorik, findet sich aber doch hinsichtlich seiner Gedankenwelt alsbald auf gleichem Boden mit ihnen. Und wenn der Mensch bei Aneignung der Kenntnisse, wie sonst überall, stufenweise vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitet, so ist von den lateinischen Klassikern das erste Moment mit einer Bestimmtheit, mit einer Geschicklichkeit und mit einer Schärfe hervorgehoben worden, wie es seither nicht mehr geschehen ist und auch kaum mehr geschehen wird.

Das gleiche Gepräge wie ihre Psychologie hat ihre Moral. Sie geht ausschliesslich aus der menschlichen Natur hervor, ist eine Laienmoral im buchstäblichen Sinne des Wortes. Gerade dieser Umstand wird sie vielleicht vor der Proskribierung aus dem Lehrplane bewahren, wenn nicht gar ihre Einführung obligatorisch machen. Bossuet und Voltaire vermögen leicht ihre Leser zu Schwärmern zu machen. Weder Cicero noch Livius sind dazu fähig. Wer könnte aus den Schriften des Horaz eine Lehre der Intoleranz ziehen, wem der leichte Aberglaube Vergils irgend welches Misstrauen einflössen? Wollte man aber bei den Koryphäen der modernen Literaturen alle jene Werke ausscheiden, die einen ausgesprochen konfessionellen Charakter haben, so müsste man gar vieles daran geben; sogar die Dichter würden eine starke Einbusse erleiden, indem Dante, Tasso, Lope und Calderon ebenso ausgesprochen katholisch, als Milton protestantisch ist. Die Vorschriften hingegen, die wir den Lateinern entnehmen, ihre moralischen Grundsätze, sind ob ihrer Freiheit und Unabhängigkeit von jedem Dogma für alle annehmbar, sowohl für die jüdische Schule als das protestantische Gymnasium und das katholische Collège. Diese Moral beunruhigt ebensowenig die Gewissen in Moskau wie in Madrid, und bildet gerade deshalb den allergeeignetsten Stoff für die Erziehung junger Menschen. Ernste Jugendbildner können hier noch einen weiteren Grund hinzufügen, der durchaus nicht zu unterschätzen ist. Wenn die lateinischen Schriftsteller oft auch etwas derb sind, unziert in ihren Witzen und manche Obszönität unterläuft, so macht dies doch weniger Eindruck, gerade weil es in lateinischer Sprache geschrieben ist. Sodann ist

es auch leicht, sie zu «purgieren», denn das Weib nimmt in ihrer Literatur einen verhältnismässig sehr geringen Platz ein. Weit schwieriger ist dies bei den modernen Schriftstellern, wo die Mehrzahl der Werke sich fast ausschliesslich um die Leidenschaft der Liebe oder ähnliche Motive dreht. Gewiss kann man ohne Prüderie behaupten, dass andere Stoffe als diese erotischen sich für die Erziehung der Jugend besser eignen.

Das hier entworfene Porträt des lateinischen Volkstums hat dann Brunetière in seinem «Génie latin» noch durch einige markante Züge vervollständigt.

Der Geist, der sich durch das ganze Römertum hindurchzieht, ist auch grundverschieden vom griechischen. «Die Griechen», sagt ein berühmter Philosoph, «haben nur den Griechen und den Barbaren gekannt, die Römer allein den Menschen.» Es lässt sich kaum in kürzerer und prägnanterer Form ausdrücken, worin der römische Volksgeist dem griechischen überlegen ist und was ihm jenem gegenüber abgeht. Ohne der genialen Begabung der Griechen irgendwie zu nahe treten zu wollen, lässt sich doch nicht in Abrede stellen, dass letztere zu jeder Zeit und in allen literarischen Gattungen einen gewissen Hang für das Eigenartige, Ausnehmende und Gesuchte gezeigt haben.^{28a} Man kann ihre Spitzfindigkeit bewundern, aber aus ihr ging eben auch die Sophistik hervor. Ihre Literatur hat, wenn man einige sehr grosse Männer, wie einen Sophokles und Thukydides ausnimmt, einen ausgesprochen individualistischen Charakter, es ist dem Schriftsteller weniger um sein Publikum, um seinen Stoff, um die Wahrheit zu tun als um sich selbst. Das mag denn auch der Grund sein, warum die Griechen zur Zeit der Renaissance sich nie eines vollen Vertrauens erfreut haben; man bewunderte sie gleichsam von weitem, ohne zu versuchen, sie nachzuahmen. Im strengsten Gegensatz hierzu zeigt der Geist der lateinischen Völker eine gewisse Tendenz zum Universalismus, ich möchte sagen zum Katholizismus, wenn dieser letzte Ausdruck nicht griechisch wäre und einen gewissen Doppelsinn zuliesse. Mögen wir sie in ihrer Politik, oder im Zivilrecht, diesem unsterblichen Denkmal des römischen Genies, betrachten, oder sie in den Kunstwerken ihrer Architektur, ihrer Beredsamkeit und ihrer Poesie studieren, überall macht sich die Tendenz zur Universalität bemerkbar. Wenn die römischen Juristen einem Gesetze eine bestimmte Form geben sollten, so dachten sie nicht in engherziger Weise bloss an den Einzelfall, der das Gesetz veranlasste, sondern beabsichtigten, eine ewig gültige Rechtsnorm

^{28a} Brunetière ist den Griechen nicht überall gerecht geworden. Er selbst versichert uns, kein «grand grec» zu sein, weshalb mehr Zurückhaltung im Urteil über sie am Platze gewesen wäre.

aufzustellen, in gleicher Weise etwa wie der Ehrgeiz eines Vergil oder Titus Livius dahinging, die römische Sprache bis an die Grenzen des damals bekannten Erdkreises auszudehnen. Sie haben die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes nicht bloss aufgesucht, sie haben sie auch gefunden und angewandt, so dass man sagen kann, diese Tendenz zum Universalismus sei nicht bloss ein hervorstechender, sondern geradezu der Grundzug des römischen Nationalcharakters gewesen, auf den sich alle andern zurückführen lassen. Den Besuchern der Museen in Paris oder in London muss bei Besichtigung der Büsten der römischen Kaiser oder Kaiserinnen, der Konsuln oder Redner in den Galerien ganz unwillkürlich der realistische Ausdruck in den Zügen dieser Persönlichkeiten auffallen; unauslöschlich prägt sich einem z. B. die Maske eines Vitellius oder Seneca ein.

Excudent alii spirantia mollius aera,
Credo equidem vivos ducent de marmore voltus;
Orabunt causas melius caelique meatus
Describunt radio et surgentia sidera dicent:
Tu regere imperio populos, Romane, memento.

«Das Erz in Menschen umzugießen,
In Marmor Leben einzuhauchen,
Aus Worten eine Märchenwelt zu bauen,
Des Firmamentes Rätsel zu erschliessen:
Das überlass, o Römer, nur den andern!
Du bist zum Völkerherrscher auserkoren!»

Aeneide VI. (846—851).

Diese Verse Vergils charakterisieren treffend den Unterschied zwischen römischer und griechischer Kunst. Der Grieche hat mehr Gefühl für weiche Formen, für Anmut und Liebreiz, aber kaum mehr Sinn für die Wirklichkeit als der Lateiner. Man mag sagen, was man will, die erste Bedingung, um auf Universalität Anspruch machen zu können, ist für jede Kunst eine sorgfältige Berücksichtigung der Realität. Die Phantasie ist individuell, die Realität universell. Dessen sind sich die Lateiner wie kaum ein Volk bewusst gewesen. Wer universell sein will, der kann sich kaum streng genug an die Wirklichkeit halten, d. h. an die allgemeine Denk- und Empfindungsweise der Menschen. Die Phantasie der Römer hatte keine Schwingen, und sie haben es auch nicht versucht, sich künstliche zu machen. Ihr Streben ging nicht über das Mögliche hinaus, und diesen Kreis des Möglichen haben sie scharf umschrieben, um ihn besser zu kennen und leichter zu beherrschen. Man zieht sie deshalb oft der Beschränktheit, Schwerfälligkeit und Poesielosigkeit; ich meinerseits möchte das lieber ihre «Positivität» nennen. Gerade weil sie nach Universalität strebten, hat sich ihr Geist nie stark über die

Erde und die Wirklichkeit erhoben. Man mag dieses Kleben am Realen, diesen Mangel an Idealismus meinetwegen als Schattenseiten im römischen Nationalcharakter empfinden; allein man braucht diesen Gedanken nur etwas anders auszudrücken und zu sagen, die Römer hätten das Vergnügen und die Lust an unnützen Spekulationen den Bedürfnissen der Wirklichkeit zum Opfer dargebracht, so wird aus dem Tadel ein Lob.

Dem Vergnügen eine untergeordnete Stellung anweisen, ein stets offenes Auge für die Bedürfnisse der Zeit haben, das heisst man das Leben ernst nehmen, und dieser Ernst des Lebens ist ein weiterer Zug der lateinischen Volksseele. Die Römer betrachteten das Leben nicht nach Art der Orientalen oder der Griechen als ein Spiel, oder einen angenehmen Zeitvertreib, sie glaubten vielmehr, es im Dienste des Vaterlandes und der Gesellschaft ausnützen zu müssen. Von keiner Verirrung des Geistes hat sich der Römer mehr ferngehalten als vom Dilettantismus. Haben nicht noch mitten in den Zeiten des römischen Verfalles die Stoiker gegen den Niedergang der Sitten und gegen die Verachtung der alten Grundsätze lebhaften Einspruch erhoben? Keine unter allen Sekten gereicht dem Heidentum mehr zur Ehre als die stoische, denn bei keiner zeigt sich so gut wie bei ihr, was menschliche Weisheit, auf sich selbst gestützt, zu leisten vermag und was nicht. Sie ist allerdings griechischen Ursprungs, allein bei den Griechen war die Moral der Stoa doch mehr spekulativer Natur, den eigentlich praktischen Charakter haben ihr erst die Römer gegeben. Diese haben als Prinzip aufgestellt: Handle bei jeder Gelegenheit so, dass dein Benehmen als allgemein gültige Norm für die Betätigung des Willens eines anderen angesehen werden kann. Das setzt freilich Anstrengung und Selbstüberwindung voraus; anders ist es eben nicht möglich, dass die Handlung des Vaters mustergültig wird für den Sohn, die des Lehrers für den Schüler, des Führers für das Volk, des Schriftstellers für die Leser. Endlich wird die Tendenz des römischen Volkes zur Universalität auch kaum durch etwas anderes besser dokumentiert als durch die bekannte Subordination des Individuums unter die alles beherrschende, eiserne Staatsdisziplin.

Ein weiterer, mit den genannten Eigenschaften eng verbundener Zug liegt in der Entfaltung und Stärkung des Humanitäts- und Solidaritätsgefühles. Die Worte *humanitas* — *caritas humani generis* — *humaniores litterae*, finden sich zuerst in der lateinischen Literatur, sie stehen bei Cicero, sind also älter als das Christentum. Der Römer hat sie ursprünglich nicht gekannt, im Gegenteil, seinem Charakter war vielmehr von Anfang an eine gewisse Härte und Rauheit eigen, die Corneille in seinem «Horace» gut wiederzugeben verstand. Aber in dem Masse, wie Rom sich den Erdkreis unterwarf, milderte es seine ihm angeborene Strenge; es ver-

feinerte sein hartes Wesen und erweiterte nicht bloss seinen politischen, sondern auch seinen moralischen Horizont. Wie scharf kontrastiert in dieser Hinsicht z. B. der römische Volkscharakter mit dem angelsächsischen? Wo immer der Engländer — bis in die jüngste Zeit hinein — sich ein Land untertänig machte, hielt er es unter seiner Würde, sich mit der unterworfenen Rasse zu vermischen, und so lange er Herr des Landes ist, haftet dem Untertan immer ein Makel an, der ihn in seinen Augen als unebenbürtig erscheinen lässt. Es ist eine aristokratische Rasse, die in ihren Siegen zugleich den Lohn und den Beweis ihres aristokratischen Empfindens erblickt. Eine solche Ausschliesslichkeit und Vornehmheit kannte das Volk am Tiber nicht. Bei aller Verschiedenheit der Gebräuche und Sitten, der Sprache und Anschauungen, in Spanien und in Gallien, in Asien wie in Afrika, haben die Römer in den unterjochten Völkerschaften ihnen ähnliche Menschen, ich möchte fast sagen, Brüder gesehen. Wenigstens hielten sie sie nicht für ungleich geartete und daher verachtungswürdige Wesen. Wie erklärt sich dieser Zug? Ist ihre Tendenz zur Universalität in der Schule der Erfahrung stark geworden, oder hat umgekehrt die Erfahrung in ihnen jenes Solidaritätsgefühl hervorgerufen? Sei dem wie ihm wolle, das Resultat ist da und lässt sich nicht bestreiten. Es hat allerdings unter den Menschen niemals ganz an Humanität gefehlt. Auch bei der schlimmsten Tyrannei wird das Mass der Bosheit und Quälsucht wohl nie ganz erschöpft; man findet auch bei den Arabern Eltern, die ihre Kinder lieben, Mohammedaner, welche die Frauen ehren, und selbst Neger, die gegen ihre Sklaven milde und nachsichtige Gebieter sind. Doch das, was vielerorts bloss die Wirkung des Instinktes oder der guten Sitte war und noch ist, haben die Römer für die einen zum Rechte erhoben, für die anderen zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht und alle Kräfte ihrer Propaganda in den Dienst dieser Pflicht gestellt. Indem der Römer die Welt eroberte, begnügte er sich nicht damit, sie zu zivilisieren, nein, er tat mehr, er hat sich bis zur Idee einer allgemein menschlichen Gesellschaft durchgerungen und diese Idee nach Massgabe der ihm zu Gebote stehenden Mittel in der Welt zu verwirklichen gesucht. Während zu Rom, im Zentrum des Reiches, die Verderbtheit immer mehr um sich griff, dehnte sich in den Provinzen das römische Recht, dieses herrlichste Produkt des römischen Geistes, immer weiter aus, nahm die Völker in seine Schule und erzog sie langsam zu modernen Nationen heran. Und heute noch haben die Völker in dieser Schule nicht ausgelernet; heute noch ist sie für uns Muster des Lebensernstes und der Gesetzesdisziplin, des Respektes vor der gesellschaftlichen Ordnung, der militärischen Tatkraft und Bürgertugend, der Todesverachtung auf dem Schlachtfelde und der Unerschrockenheit in den Gerichten und öffentlichen Versammlungen, der echten Vaterlandsiebe,

der wahren Humanität und des gleichen Rechtes für alle. Die Römer, diese Meister der Pädagogik, haben — und das ist wieder echt römisch — nicht geschrieben, um zu glänzen, sondern um zu l e h r e n, und wenn der Wunsch, ihren Namen unsterblich zu machen, mitunter unvermerkt auftauchte, so war gerade er es, der sie vor der Sucht nach Künstelei und vor zu grosser Originalität abhielt, um ihnen Gedanken und Empfindungen allgemeiner Natur nahe zu legen, denen gerade wegen ihrer Einfachheit und allgemeinen Erfahrungsmöglichkeit die Unsterblichkeit gesichert war.

Machen wir noch ein letztes Moment namhaft, welches ganz auffallend die Neigung dieses Volkes zur Universalität verrät. Das alte Volkslatein war eine dunkle Sprache, lange nicht so klar, reich und fliessend wie das Griechische. Um daraus eine Universalsprache zu machen, haben die römischen Schriftsteller und Grammatiker dem Mangel an Klarheit weniger durch Bereicherung als vielmehr durch Präzisierung und Meisselung des Ausdruckes abzuhelpen gesucht, indem sie der Sprache jene scharfen Umrisse, jenes Relief, jenen Ewigkeitscharakter verliehen, der die Schönheit einer Medaille oder Lapidarinschrift ausmacht. Es gibt Sprachen, die singen, andere, die zeichnen oder malen, das Lateinische aber meisselt ein, und das Eingemeisselte ist unaustilgbar. «Deshalb sprechen», wie de Maistre sagt, «die Medaillen und Münzen, die Trophäen, die Gräber, die ältesten Annalen, die Gesetze, die kanonischen Bücher und Denkmäler l a t e i n i s c h.» Noch heutzutage kann man auf englischen Münzen die Inschrift lesen: Victoria, Dei gratia Britanniarum regina, Fidei defensatrix, Indiarum imperatrix. Der Lateiner verschaffte also seiner Sprache, was er von ihrem ursprünglichen Charakter nicht erwarten konnte, jene Universalität durch die Allgemeinheit der Dinge, die sie ausdrückt, durch ihre ganz einzigartige Kraft, durch ihre beispieldlose Bündigkeit und Kürze, durch ihre Würde und Majestät. «Was nicht klar ist, ist nicht französisch», hat man gesagt, richtiger könnte man bemerken: Was nicht universell und ewig ist, ist nicht lateinisch. Bei den Meistern der lateinischen Sprache verknüpft sich daher zum Zweck des vollen Hervortretens des Gedankens eine ewig mustergültige Form mit einem ewig gültigen, universalen Inhalt. Den Vorwurf, es fehle der lateinischen Sprache an Geschmeidigkeit und Beweglichkeit, kann man meinetwegen gelten lassen; in Wahrheit hat sich auch das Lateinische von einer gewissen Steifheit nie frei machen können und es vielleicht auch gar nicht gewollt; das bringt das Meisseln und Gravieren mit sich. Eine Sprache kann unmöglich zu gleicher Zeit lapidar sein und glatt dahinfließen. Der Stil der Inschriften ist grundverschieden von dem der Konversation. Dagegen liesse sich allerdings einwenden, dass es einem Plautus und Terenz nicht an Geist, einem Tibull und Propertius nicht an Feuer und Leidenschaft gefehlt habe, allein ganz allgemein

betrachtet, hat doch das Lateinische einen mehr strengen als bezaubernden Charakter, ist eher ernst als geistreich, mehr autoritativer als einschmeicheln-der Art. Wie die Lateiner selten geschrieben haben zum blossen Zeitvertreib, so lesen wir sie auch nicht, um uns zu zerstreuen, sie sind weniger unterhaltend als erziehend und bildend.

Theodor Mommsen, der berühmte Verfasser der römischen Geschichte, vermisst bei den Römern jenes unbestimmte Etwas, jenes Gefühl des Verschwommenen und Dunkeln, jene Empfindung für das Geheimnisvolle und über die Sphäre des Alltäglichen Hinausliegende, in dem heutzutage viele einen Grundzug der Poesie sehen. Nun, das ist freilich auch eine Auffassung der Poesie, der wir den Zauber nicht absprechen wollen; sie ist der Ausdruck des nordischen Charakters. Mit dem römischen Volksgeiste aber verträgt er sich nun einmal nicht, liebte es doch der Lateiner, über alles, was er berührte, Klarheit und Licht auszugiessen. Bei seinem positiven Charakter rang er auch in der Literatur in noch fast höherem Grade als der Griechen nach Plastizität; Gefühle und Stimmungen, deren Wiedergabe Schwierigkeiten bereiteten, wurden lieber ganz von der Behandlung und Darstellung ausgeschlossen. Die Kunst beginnt für den Lateiner eigentlich erst mit der Formgebung. Dem eine Form zu geben, das noch keine hat, das zu fixieren, was noch schwankend und unbestimmt war, es gleichsam in Fesseln und Bande zu schlagen, oder, besser gesagt, innerhalb der Grenzen eines genau fixierten Kreises zu verewigen, das war die Lehre, die der Genius der Lateiner der Welt zu geben suchte. Mancher mag sich nun vielleicht mit einer solchen Lehre nicht zufrieden geben und, entsprechend seinem Geschmacke, eine andere wünschen. Doch soll er dabei nicht vergessen, dass gerade dieser Faktor den Fortbestand der literarischen Werke sichert und Stimmungen und Gedanken der Menschen nicht der Laune der Zeit überantwortet. Bei genauerem Zusehen dürfte gerade in dieser Formgebung eine der ersten Aufgaben der Kunst liegen. Der Lateiner ist vielleicht nicht unempfindlich gewesen gegenüber der «Schönheit» des Verschwommenen und Unerfasslichen, hat aber unter Umständen geglaubt, von seiner Behandlung absehen zu müssen, weil es gar nicht klar genug zum Ausdruck gebracht werden könne. Mag er deshalb auch an Reichtum des Inhalts von den nordischen Völkern, den Deutschen und Engländern, übertroffen worden sein, der Ruhm des Lateiners bleibt es, alles was er sagte, in eine bestimmte, präzise Form gefasst zu haben, während der nordische Bewohner sich oft in gleichen Dingen mit einer bloss vorläufigen Benennung begnügen musste. Ueberhaupt darf man bei dem Vergleiche der Vorzüge und Fehler zweier Nationen nicht engherzig zu Werke gehen, um nicht ungerecht zu werden. Der Nationalitätsbegriff ist die Resultante einer Reihe von Komponenten

ganz verschiedener Art. Die Zeiten, die Umstände, die Parteigesinnungen und Parteiinteressen, der gemeinsame Erfolg und Misserfolg, vererbte Freuden und vererbtes Leid haben in mannigfacher Weise daran gearbeitet. Darum können nicht alle Nationen in gleicher Weise denken, fühlen und sprechen. Jede hat ihre Eigenart und soll sie auch bewahren.

Der lateinische Volksgeist aber hat etwas, das über die einzelnen nationalen Schranken hinausgeht. Seine Erhaltung liegt nicht nur im Interesse der Romanen, er ist vielmehr ein Faktor von weltumspannender Bedeutung. Die Völker Europas wissen, dass dieser Geist mit all seinen Licht- und Schattenseiten ein wesentliches Element zur Erhaltung des intellektuellen und moralischen Gleichgewichtes der Menschheit ist. Und sollten die Nachkommen der Lateiner dieses einstens vergessen, so würden die Deutschen und Engländer sie daran erinnern. Während man gegenwärtig bei uns in Frankreich in höchst unkluger Weise gegen das Lateinstudium zu Felde zieht, erstehen ihm nicht bloss in Oxford und in Jena, nein, sogar in Amerika und im hintersten Texas seine Verteidiger. Vergessen wir es nicht, die Hauptbedeutung dieser Studien beruht nicht auf der grösseren oder geringeren Kenntnis des Lateinischen und seiner Tochtersprachen, sondern vielmehr in der Bildung und Disziplinierung des Geistes und Charakters an allgemein gültigen Ideen, in einer aus dieser hervorgehenden weiteren, höheren und edleren Lebens- und Menschheitsauffassung.

Noch durchweht, Gott sei Dank, ein solcher Geist unsere Zeit. Die Atmosphäre, in welcher der Gebildete lebt, ist mit klassischer Luft geschwängert, ohne dass man es merkt. Mag man auch mit Fray behaupten, es sei, um die ganz einzigartige Harmonie der Verse eines Racine zu kosten, nicht nötig, die alten Klassiker gelesen zu haben, so wird doch die Schönheiten dieser Poesie nur derjenige voll und ganz erfassen, dessen Ohr und Geist eine klassische Bildung und Erziehung erhalten hat. Sehr leicht kann hier eine Täuschung mitunterlaufen. Das Volk, heisst es, sei ein feiner Richter in der Beurteilung der Ironie eines Pascal, der weichen Empfindung eines Racine, der Beredsamkeit Bossuets, der Komik Molières, des oft geistreichen Voltaire'schen Witzes, des Adels der Muse eines Lamartine. Das wird behauptet und man glaubt es. Der Beweis aber, dass das Volk kein so verständiger Richter ist, liegt darin, dass ihm die Beredsamkeit des grössten Redners nie viel mehr gegolten hat als die des ersten besten Volksredners in einem Stadtbezirke, und dass es bei den äusserst langweiligen Albernheiten und Spässen eines schlechten Dichters ebenso herzlich lacht, wie bei den launigsten und köstlichsten Einfällen und Witzen eines Molière. Es beklatscht zwar die Tragödien Racines, aber da, wo Racine aus tiefster Seele weint, wie er sagt, nämlich in seiner «Phèdre», weint da auch in gleicher

Weise das Volk mit ihm? Nein, sondern vielmehr bei nichtssagenden Rührstücken.

Wir aber, die wir zu unterscheiden wissen und in unseren geistigen Genüssen eine Auswahl zu treffen imstande sind, wir, die wir erröten ob der Lektüre gewisser Bücher und uns dankbar freuen ob der Erfassung des Inhaltes anderer, wir sollten nicht vergessen, dass unser Geist nur auf Grund der klassischen Bildung zu einer richtigen Differenzierung des Geschmackes befähigt wurde und in der Schule der Griechen und Römer zu einem solchen ästhetischen Empfinden gelangt ist. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Religion. Trotz ihres vielfachen Niederganges hören wir nicht auf, rechtschaffene Menschen zu sein, weil in uns das, was sie an sittlicher Kraft und verborgener Tugend unseren Vorfahren eingepflanzt hat, unvermerkt und unbewusst fortwirkt. Eine ganze Vergangenheit lebt in uns, deren wir uns kaum bewusst sind, über die wir vielleicht zuweilen lächeln und spötn können, die wir aber mit dem besten Willen nicht in uns zu zerstören vermögen. Und das ist ein Glück, macht doch vielleicht gerade dieses Moment den besten Teil unseres Seins aus.

Solange daher die Erziehung nicht die Aufgabe hat, voreilig in das Gebiet der Lebenserfahrung hinüberzugreifen, die doch das Leben selbst uns nur geben kann, sondern bloss den Zweck verfolgt, uns anzuleiten, diese Lebenserfahrung bei späterer Gelegenheit richtig auszunützen, müssen die alten Sprachen, und besonders das Lateinische, die Grundlage der Bildung bleiben. Die Zeit, die man dafür verwendet, kann in keiner Weise besser ausgenützt werden, und wenn man meint, dass die Geschichte oder die Fremdsprachen als Ersatz hiefür eintreten könnten, so beachtet man nicht, dass das Lateinische eben wiederum der befruchtende Nährboden für diese Fächer ist. Es liegt ja wenig daran, ob wir nach unserem Eintritte ins praktische Leben noch Vergils Georgica oder Ciceros Verrinen lesen, da es sich bei ihrem Studium doch nur darum handelte, das Terrain vorzubereiten und den Geist in kritischen Zeiten mit möglichst nützlicher und fruchtbringender Arbeit zu beschäftigen. Will man mit Frary den klassischen Studien ihren Wert absprechen, weil sie nicht unmittelbar Vermögen und Reichtum eintragen, soll die Schule als Lehrzeit des praktischen Lebens aufgefasst werden und das Gymnasium bloss eine Art Antichambre zum Comptoir oder zur Fabrik sein, dann höre man auf, von höherer Geistesbildung, von literarischer Bildung überhaupt zu sprechen. Die Ausschaltung des Lateinischen aus den Lehrplänen der Mittelschulen ist wirklich das beste Mittel, um das ganze Niveau der Bildung auf einen solchen Tiefstand hinabzudrücken.

Haben wir bisher die eine Seite gewürdigt, welche den Lateinern in der Beurteilung der modernen Völker einen gewissen Ewigkeitswert sichert, so liegt die andere, nicht minder wichtige, in dem kulturellen Einflusse, den sie auf die Nachwelt ausgeübt hat.

Die geschichtliche Entwicklung und Entfaltung der modernen Literatur ist vielfach nur verständlich im Lichte der Antike. Das gilt nicht nur für die romanischen, sondern auch für die germanischen Völker. Gerade Deutschlands klassische Literatur knüpft sich nicht an die halbverschollenen Namen eines von Hoffmannswaldau und Grimmelshausen, sie rührt vielmehr her aus den Tagen, wo Lessing, Herder und Goethe auf germanischem Boden die lange missverstandene Antike richtig zu deuten begannen. So ergibt sich bei historischer Betrachtung, dass die Literaturen der europäischen Kulturvölker ein doppeltes Vaterland besitzen, ein besonderes, nationales, nachdem sie sich Italiener, Franzosen, Engländer oder Deutsche nennen, deren Werke voll und ganz nur von den Vertretern der eigenen Nation erfasst werden, oder höchstens noch von einigen Gelehrten oder Kritikern, und ein allgemeines, internationales, die Antike, für das einer ohne Kenntnis der kulturellen Einflüsse des Lateinischen auf die Literaturen der Folgezeit kein volles Verständnis haben kann.

Der Grundstock, auf den die modernen Literaturen vielfach aufgebaut haben, ist das Lateinische. Das Christentum brauchte manchen kräftigen, wilden Schoss der Antike nur zu veredeln. Man vergesse nicht, dass der hl. Ambrosius und der hl. Augustinus auch zu den lateinischen Schriftstellern gerechnet werden müssen, und dass der heidnischen Antike durch ihre Verbindung mit dem Christentum gerade das zuteil wurde, was man an ihr von Anfang an vermisste. Das kanonische Recht z. B. milderte, was der Geist des Stoizismus im römischen Rechte an Härte und übertriebenem Selbstbewusstsein übrig gelassen hatte und brachte so das Werk der Vermenschlichung durch Einführung neuer Beziehungen zum Abschlusse. An Stelle der bewaffneten Propaganda der ersten Eroberer der Welt hat das Papsttum die Friedenspropaganda der Ueberzeugung treten lassen. Ähnliches gilt von der Kunst. Unsere grossen romanischen Basiliken sind Prachtsbauten, die den Vergleich mit den glänzendsten der römischen Epoche wohl aushalten. Man kann aus dieser Entwicklung so recht ersehen, wie der alte Baum, den die Barbaren gefällt zu haben glaubten, langsam wieder grünte, neue Früchte trug, sich tiefer ins Erdreich senkte und seine Aeste und Zweige weiter ausreckte. Mit anderen Worten, der Geist, der den morschen römischen Körper beseelte, ist in den dunkelsten Tagen seiner Geschichte nicht nur nicht an sich selbst verzweifelt oder hat sich in der fruchtlosen Betrachtung seiner eigenen Vergangenheit aufgezehrt, sondern

ist vielmehr bemüht gewesen, sich neuen Umständen und Verhältnissen anzupassen.

Und wer ihm diese Anpassungsfähigkeit absprechen will, den belehrt die ganze grosse Zeitbewegung der Renaissance eines Bessern. Nachdem die Literaturen des Mittelalters ihre Rolle ausgespielt zu haben schienen und vom Wege des guten Geschmacks vielfach abgewichen waren, wandten sie sich zum Zwecke der Verjüngung und Kräftigung wieder der Antike zu. Der vertraute Umgang mit den lateinischen Klassikern hat wesentlich dazu beigetragen, den modernen Gedanken von einer gewissen Engherzigkeit zu befreien, ihn vielseitiger und allgemeiner zu gestalten. Die Humanisten haben den Kreis gesprengt, in den die Scholastik den europäischen Gedanken durch sechs Jahrhunderte hindurch eingengt hatte. Doch diese Sprengung bedeutete keine Ausschaltung des christlichen Elementes. Die grossen Päpste des 14. und 15. Jahrhunderts haben an der Renaissancebewegung lebhaften Anteil genommen. Der Grund für diese Anteilnahme ist darin zu suchen, dass der helle Geist dieser Männer die oben angedeutete Anpassungsfähigkeit der neuerstehenden lateinischen Antike erkannte und ihr eine Richtung nach ihrem Sinn zu geben hoffte. Man hat sie oft wegen dieser Politik angegriffen und sich erstaunt darüber gezeigt, dass sie die Gefahr nicht vorausgesehen hätten, welche der christlichen Religion in der Wiederbelebung der heidnischen Naturreligion erstünde. Vorerst jedoch war das Wiedererwachen des heidnischen Naturalismus nur ein einzelner Charakterzug der Renaissance, allerdings einer der hervorstechendsten, aber kaum einer der tiefsten. Das ist wenigstens die Anschauung von Ludwig Pastor in seiner «Geschichte der Päpste», und ihr vermögen wir uns in diesem Punkte nicht zu entziehen. Wenn sodann die Entwicklung des Individualismus ein weiteres Merkmal der Renaissance sein soll, so erscheint auch von diesem Standpunkte aus die Sympathie der Päpste für sie begreiflich. Bei der ihnen in dogmatischer, wie in disziplinärer Hinsicht allgemein zuerkannten Oberhoheit mochten sie sich sehr leicht veranlasst fühlen, zu glauben, dass die gleiche Autorität von ihnen auch auf die neue Zeitströmung ausgedehnt und nicht bloss zur Beschneidung der Auswüchse des Individualismus, sondern sogar zu deren Nutzbarmachung verwendet werden könnte. So hat der Katholizismus es verstanden, das Kraftvolle am Individualismus nicht bloss mit sich zu verbinden, sondern es sich dienstbar zu machen, und wer möchte leugnen, dass die Renaissance wenigstens in einer ihrer Hauptlinien mit dem Triumphe des Katholizismus endigte? Was aber die Päpste in der Renaissance vor allem gesehen und was sie ermutigt hat, das Gesehene zum Nutzen der Menschheit zu verwenden, das war das

humanitäre Moment, die Lehre vom Menschentum. Und was war dies anders als eben die Entfaltung des lateinischen Volksgeistes?

Allerdings sind auch griechische Elemente in den Humanismus eingedrungen; nur zuviel Byzantinismus und Alexandrinismus hat sich geltend gemacht und zersetzend auf ihn eingewirkt; anderseits finden sich in der Geschichte des Humanismus manche Vertreter, die nicht etwa durch Pflege der christlichen Tugenden oder durch Reinheit ihrer Prinzipien glänzt haben. Allein diese Gattung von Menschen machen noch nicht den Humanismus aus. Trotz des Derben, ja Zynischen, das sich mitunter eingeschlichen, lässt sich nicht bestreiten, dass seine Anhänger mit der Wahl dieses Namens einen besondern Zweck verfolgten, eine eigene Idee hineinlegen wollten. Sie haben sicher nicht ohne Rücksicht auf die Etymologie das Wort «Humanismus» gewählt. Zerlegt man den Begriff «Religion» in seine Teile, so stellt sich heraus, dass er einerseits das Band bezeichnet, das uns an gewisse Bräuche, an bestimmte Riten bindet, so wie auch die Beziehungen und Verbindungen, die wir zu Unseresgleichen haben; anderseits aber kommt hierdurch auch unsere Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck. Ebenso umfasst das Wort «Humanismus» zwei Begriffe, vorab die Idee jener Kultur, die aus einem jeden von uns einen wahren, ganzen Menschen macht, die Idee der Güte und Milde in den Sitten, die uns teilnahmsvoll die Leiden der ganzen Menschheit mitempfinden lässt, und anderseits die Idee eines gemeinsamen Ursprunges aller Menschen, oder, wenn man lieber will, die Idee der Einheit und Gleichheit der Natur, die aus den verschiedenen Menschenrassen eine einzige Familie macht. All dieses hat die Renaissance in diesen Begriff hineingelegt und hineinlegen wollen. Muss man da nicht gestehen, dass es keinen mit dem Geiste des Katholizismus übereinstimmenden Gedanken gibt als diesen? Wenn einige Humanisten ihn auch anders verstanden haben, so müssen wir das in ihrem Interesse bedauern, es liegt nun einmal in den Worten eine Macht, die keine allzu engherzige Auslegung je zu vernichten imstande ist, und das ist der Fall bei dem Worte Humanismus. Im Zeitalter der Antoninen hat der Grammatiker Aulus Gellius den Ausdruck «humanitas» im Sinne von «Pflege der Künste und Wissenschaften» auffassen wollen, dabei vergass er Ciceros edle Interpretation und den Ausspruch des Terenz: «Homo sum, nihil humani a me alienum puto, ein Mensch bin ich und nichts Menschliches liegt mir fern». Aber er selbst muss bekennen, dass man trotz seiner Auslegung fortfuhr, das Wort gemeinhin im Sinne von «Brüderlichkeit» zu verstehen. Nach all dem dürfen wir kühn die Behauptung aufstellen: Welche Charakterzüge auch immer die Renaissance aufweisen mag, es findet sich in ihr einer von ausgesprochen katholischem Geiste, der zugleich in viel höherem Grade als die anderen

lateinischen Charakter hat; es ist dies die unter dem Namen «Humanismus» sich äussernde Tendenz zur Universalität. In diesem Sinne konnte Jakob Burckhardt in seinem Werke über die Renaissance in Italien wirklich von einer «Latinisierung der Kultur» sprechen. Man tauchte unter in den Jungbrunnen der Antike und ging neugestärkt aus diesem Geistesbade hervor.

Diese Auffassung bietet uns auch den Schlüssel zum Verständnis jenes Interesses, das in der Renaissancezeit der Mensch für den Menschen in so auffallender Weise an den Tag legte, im Gegensatz zum Mittelalter, wo der Einzelne sich mehr mit sich selbst beschäftigte. Um sein eigenes Ich besser kennen zu lernen, macht der Mensch sich selbst in den verschiedensten und mannigfaltigsten Lebensumständen und Lebensäusserungen im Verlaufe der Menschheitsgeschichte zum Gegenstande seines Studiums. Aus all den Verschiedenheiten in Gebräuchen, Sitten und Gewohnheiten, klimatischen Verhältnissen, Farbe usw. sucht er überall die ihm ähnlichen oder gleichen Züge herauszuheben und so seine psychologische und moralische Beobachtung zu vertiefen.

Es mag nun paradox klingen, und doch wage ich es zu behaupten, dass der Katholizismus seinerseits alles das, was der Geist der lateinischen Völker an Ansehen, Einfluss und Boden sich zur Zeit der Renaissance zurückerobert hatte, sich aneignete, um es von den heidnischen Schlacken, die ihm noch vielfach anhafteten, zu reinigen. Ganz sicher ist es für das Papsttum kein geringer Ehrentitel, ein so kühnes Wagnis unternommen zu haben; zudem ist ihm sein Unternehmen auch gar nicht so schlecht geglückt, denn das, was man heutzutage mit den schönen Titeln von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit belegt, was ist es im Grunde genommen anders als eine Laisierung der Lehren, die aus katholischer, im weiteren Sinne aus lateinischer Quelle fliessen?

Wenn nach all dem Gesagten vom intellektuellen wie kulturellen Standpunkte aus die Antike für unser Geistesleben von so hoher Bedeutung ist, was soll uns dann zwingen, das gesamte System des Gymnasialunterrichtes von Grund zu reformieren, das Althergebrachte zu stürzen und Neues an seine Stelle zu setzen? Die ganze Evolution auf ökonomischem Gebiete, lautet die Antwort, die Veränderung der sozialen Interessen, das Missverhältnis zwischen den produktiven und nicht produktiven Berufsarten, und weiss Gott was noch. Doch was verbirgt sich nicht alles hinter diesen Schlagwörtern; suchen sie nicht etwa uns über den wahren Sachverhalt hinwegzutäuschen? In welchem Verhältnisse stehen diese Veränderungen des Zeitenbildes zu unseren Lehrplänen? Die Schule ist allerdings ein Faktor, der in die verschiedensten Lebensgebiete hinüberspielt, und die Unterrichts-

frage hängt mit gar vielen anderen Fragen zusammen. Nur muss man sich hier vor einseitigen, voreiligen Schlüssen hüten. Eine tendenziöse Logik vermag eben alles zu beweisen. In einer modernen Gesellschaft, die eine so komplexe Grösse darstellt und aus zahlreichen Elementen zusammengesetzt ist, welche ihrerseits wieder ihre mannigfaltigsten Knoten und Verbindungslinien haben, kann es keine grössere Willkür geben, als einer vereinzelter Ursache eine ganz bestimmte Wirkung zuzuschreiben, weil im Grunde genommen kaum eine einzige Wirkung vorhanden, die nicht das Ergebnis einer ganzen Reihe von Kräften ist. Doch Frary schreckt vor keinen Trugschlüssen zurück. Kühn behauptet er: «Wäre das Lateinische nicht fast ausschliesslich Grundlage unserer höheren Schule, so würde es weniger Abiturienten haben, und mit dem Rückgange der Abiturientenzahl ginge die Abnahme der höheren Beamten einerseits und die der Entgleisten, der heruntergekommenen Existenzen anderseits Hand in Hand.» Welche Logik! Der Staat mag ein beliebiges Prüfungsprogramm aufstellen und von dessen Absolvierung den Eintritt ins öffentliche Leben abhängig machen, stets wird es mehr Konkurrenten als Plätze geben. Es ist nicht einzusehen, wie die Zahl der Abiturienten sich vermindern sollte, wenn an Stelle des Lateinischen oder der klassischen Sprachen etwas anderes, meinetwegen der Dialekt der Niederbretagne oder der von Madagascar, treten sollte. Frarys Buch strotzt von Sophismen.

Man hat es überhaupt in diesem ganzen Kampfe gegen das höhere Schulwesen nicht auf den einen oder andern Punkt im ganzen System abgesehen, sondern vielmehr auf das, was die innerste Natur, den eigentlichen Kern desselben ausmacht: auf das echt aristokratische Moment, das in der klassischen Bildung liegt. Die Kenntnis des Lateinischen nach Absolvierung eines Gymnasiums verleiht uns aus all den oben angeführten Gründen eine gewisse geistige Ueberlegenheit. Mag man auch von der Sprache als solcher wenig mehr wissen, das Gepräge, das der Geist bei diesem Bildungsgange erhalten, ist ein eigenes, bevorzugtes, dessen Abgang der nicht klassisch Geschulte oft zur Genüge empfindet. Nicht bloss in der Auffassung der Tatsachen, in der Art und Weise der Argumentation, nein, sondern schon am Ton und an der ganzen Ausdrucksweise ist bei vielen der Mangel dieser vornehmen, aristokratischen Geistesgesinnung bemerkbar. Frary liefert hiefür den sprechendsten Beweis: «Es ist an der Zeit, jene unnützen Elemente von der Höhe herabzustürzen, auf der sie selbst von der französischen Revolution noch gelassen worden sind, die ökonomische Evolution aber wird sie ganz sicher erreichen.» «Hat man das Recht, die Gelder fleissiger Steuerzahler für Schmarotzer und Heruntergekommene zu verwenden?» Ist es nicht eine Ungerechtigkeit gegen Handel und Indu-

strie, wenn uns gerade die fähigsten jungen Männer stets für die Advokatur und das Beamtentum weggeschnappt werden?» . . . «Wir haben nach Gesetz und Gewohnheit lange genug die falsche Hierarchie der alten Regierungsformen ertragen, es ist an der Zeit, die Leute an den ihnen gebührenden Platz zu stellen, der wirklich nutzbringenden Arbeit ein Loblied zu singen und die Jugend zu lehren, dass die Aristokratie der freien Künste und Wissenschaften sich überlebt hat.» So stösst die Demokratie heutzutage gegen die klassische Bildung ins Horn. Nehmen wir an, das Tamulische oder das Tatarische, oder das Idiom der Mandschu nähme die Stelle des Lateinischen im Lehrplane ein, kein einziges Wörtchen müsste an den obigen Auslassungen geändert werden.

Doch mag man sagen, was man will, kaum ein anderes Fach ist imstande, diese gesunde aristokratische Geistesgesinnung in der Jugend zu wecken und zu unterhalten, wie das Lateinische. Das wissen die Gegner der klassischen Studien nur zu gut und fühlen die Lücke in ihrem eigenen Bildungsgange, deshalb richten sie mit solcher Wucht ihre Angriffe gegen einen Grundpfeiler gesunden Geisteslebens. Der Kampf ist ein um so erbitterter, als er gegen ehrwürdige Rechtstitel geführt wird, welche in der Tradition ihre tiefsten Wurzeln haben.

Mit dem Wort «Tradition» sind wir so recht eigentlich bis zum Kern unserer Frage vorgedrungen und haben damit zugleich einen wichtigen, wenn nicht den Hauptunterschied zwischen aristokratischer und demokratischer Geistesgesinnung aufgedeckt. Der aristokratische Geist strebt stets nach Fortsetzung, nach Verewigung; er ist bestrebt, die natürlichen oder erworbenen Eigentümlichkeiten von einer Generation auf die andere zu übertragen, im Bewusstsein, dass das, was unter Umständen dem einzelnen unbequem, ja sogar verhasst sein mag, doch für die Erhaltung und das Wohl der Familie, der Nation, der Rasse, der Art äusserst erspriesslich ist. Im Gegensatz hierzu geht der demokratische Geist darauf aus, jedes in die Geschichte neu eintretende Geschlecht in den chimären Zustand ursprünglicher Gleichheit zurückzusetzen, wo die höheren Interessen der Art, der Rasse, der Nation und der Familie dem Rechte des Individuums sich unterordnen müssen. Wie dem aristokratischen Geiste daran gelegen ist, die Achtung vor der Tradition zu wahren, ja nötigenfalls zur Stärkung seines Ansehens sich eine solche zu schaffen, so hat es der Geist der Demokratie darauf abgesehen, alle Tradition umzustürzen, ja, wo es angeht, sie unmöglich zu machen, bevor sie sich zu konsolidieren vermag. Nicht der Umstand erscheint den Demokraten ungerecht, dass es Millionäre gibt; damit finden sie sich ebenso gut ab als die Aristokratie, sondern Söhne von Millionären, und dass diese gleich bei ihrem Eintritt ins Leben durch ihre

Millionen den andern gegenüber den Vorrang haben. Auch das erscheint ihnen nicht ungerecht, dass es unter den Menschen Standesunterschiede gibt — man richte seinen Blick z. B. nur nach Amerika —, sondern dass sich diese Rangunterschiede vererben und einem Teil der Menschen als Vorrecht bereits in die Wiege gelegt werden. In gleicher Weise betrachten es die Demokraten auch nicht als ein Unrecht, dass es wissenschaftlich gebildete Menschen gibt, sondern vielmehr, dass eine Art höherer Bildung besteht, die ihre Vertreter als Nachfolger und Erben einer langen Vergangenheit erscheinen lässt und dass durch sie die Vergangenheit in der Gegenwart fortlebt. Das gegenwärtige demokratische Ideal bestünde etwa darin, dass weder Name, noch Vermögen, noch Erziehung, noch Kultur von einem Menschen auf den andern überginge, dass weder die Eigenschaften des Vaters sich auf den Sohn verpflanzten, noch die der Vorfahren auf ihre Enkel, noch die des Lehrers auf seine Schüler, sondern dass vielmehr jede neue Generation von vorne anfangen und ihre Lebensbahn eigenmächtig und unabhängig durchlaufen müsste. Man hat es eben auf die Tradition als solche abgesehen, auf das Altertum als Altertum.

Von einer solchen Geisteswarte aus muss die Bedeutung der lateinischen Sprache und Literatur ins Auge gefasst werden, und nicht von dem engherzigen, einseitig-utilitaristischen Standpunkte eines Frary. — Es handelt sich in diesem Kampfe allen Ernstes um die Beantwortung der Frage, ob denn wirklich die beste Vorbereitung unserer Jugend auf die Zukunft darin bestehe, sie unsere Vergangenheit verachten und vergessen zu machen? Das ist der eigentliche Kern der ganzen Frage und kein anderer. Glaubt man denn in Frankreich nach Zerstörung aller adeligen Vorrechte nun auch die Aristokratie der Intelligenz vernichten zu müssen? Der Staatsmann, der sich bei einem solchen Unternehmen Lorbeeren zu holen meint, der greife zu Frary; die Unterdrückung der klassischen Studien, die Ausschaltung des Lateinischen aus den Lehrplänen wird ihm am ehesten zu diesen Lorbeeren verhelfen. Wer aber in Betracht zieht, dass die Demokratie in unserem Jahrhundert schon, ohne unser Zutun, genugsam darauf bedacht ist, die Mittelmässigkeit auf der ganzen Linie zur Regel zu machen, und wer anerkennt, dass zur Erhaltung des aristokratischen Geistes eine auf die Tradition gegründete Erziehung das beste Mittel ist, der wird sich hüten, die radikalen Reformbestrebungen zu unterstützen, die in hyperklugen Köpfen spuken. Ja, gerade die demokratischen Elemente selbst werden uns einst für die traditionerhaltende Arbeit Dank wissen, weil weder der einzelne Mensch, noch die Gesellschaft als solche von blossen Fabrikerzeugnissen leben kann. Eine rein industrielle, ausschliesslich auf naturwissenschaftlicher Grundlage

aufgebaute Zivilisation wäre in Wirklichkeit nichts anderes als eine Barbarei, die schwerer zu ertragen wäre, als die alte es gewesen.

Sind die Ideen und Anschauungen Brunetières als Kritiker und Literaturhistoriker heute auch vielfach überholt, so haben seine Urteile über den Einfluss der lateinischen Antike auf das moderne Geistesleben bis auf die Gegenwart ihre volle Bedeutung bewahrt. Seine Ausführungen über den lateinischen Geist sind ohne Zweifel von starkem Einfluss gewesen auf den in den folgenden Jahren entbrannten Streit zwischen den Vertretern des Ideals der Allgemeinbildung (*culture générale*) und den demokratischen Verteidigern der Leygueschen Reform, die unter Berufung auf die geistige Revolution des 20. Jahrhunderts einen modernisierten und praktischen Unterricht verlangten und betonten, nicht mehr Rom und Athen, sondern Paris, New-York und London stünden im Mittelpunkt des modernen Lebens. Seit 1910 hat sich die französische öffentliche Meinung vorwiegend für das Ideal der *culture générale* entschieden. Sie wertet das humanistische Gymnasium als ein Bollwerk der gesellschaftlichen Ordnung. Die Nationalisten betrachten die Lateinschule als die erste Bedingung einer Gesundung des nationalen Lebens, und die konservativen Parteien, die sich seit 1920 unter dem Namen «Bloc National» zusammengeschlossen, haben durch das Gesetz Bérard das lateinisch-griechische Gymnasium in seiner Monopolstellung wieder eingeführt. Das Latein wurde zur Grundlage des gesamten Unterrichts gemacht.

IV.

Brunetière als Philosoph, Moralist und Apologet.

Die Anwendung der Entwicklungslehre auf die Literatur, womit der erste Teil unserer Abhandlung sich beschäftigt hat, legt den Gedanken nahe, Brunetière habe der evolutionistischen Theorie auch als Weltanschauung gehuldigt und geglaubt, dass im ganzen Weltall ein einheitlicher, durch mechanische Ursachen bedingter, unaufhaltsam fortschreitender Entwicklungsgang stattfinde. Tatsache ist, dass Brunetière für Darwin und seine Ideen schon sehr früh geschwärmt hat. Einer der ersten Artikel, die er in der «Revue bleue» 1875 veröffentlichte, war eine Studie über die Evolution des Transformismus (Umbildung der Arten durch Zuchtwahl). Seit dieser

Zeit hielt er sich in allen Fragen, welche das Entwicklungsproblem betrafen und den zahlreichen Untersuchungen, welche durch Darwins «Ursprung der Arten» angeregt wurden, auf dem Laufenden und betrachtete die Evolutionstheorie als die glänzendste wissenschaftliche und philosophische Leistung des Menschengesistes. Ihn berührte der Entwicklungsgedanke vielleicht gerade deshalb so sympathisch, weil er in sich selbst gar sehr den Drang nach Entwicklung verspürte und diesem Drang, wie wir bald sehen werden, auch in weitherzigster Weise Folge leistete. Nur auf ein Gebiet wollte er die Gesetze der Entwicklung nicht ausgedehnt wissen, nämlich auf das der Moral; für diese verlangte er eine Ausnahmestellung.

Mit dem Evolutionismus scheint sich bei Brunetière schon früh der Positivismus Comtes verbunden zu haben. Er kannte offenbar das System seines Landsmannes ziemlich genau, auch kam es dem ausgesprochen realistischen Zuge seines Geistes ganz vorzüglich entgegen, und da die zeitgenössischen Grössen Renan, Taine, Littré, allem Transzendenten abhold, als einziges Kriterium zur Erforschung der Wahrheit nur die sinnliche Erfahrung gelten liessen, schien ihm der Positivismus überhaupt ein Wesenselement des neuzeitlichen Gedankens zu sein.

Als dritter Faktor spielt in der Ideenwelt Brunetières der Pessimismus eine nicht unwesentliche Rolle. Dieser kam nicht von aussen, sondern lag bis zu einem gewissen Grade in seiner Natur. «Man wird als Pessimist geboren», meint er, «man wird es nicht erst. . . . Das unzerstörbare Merkmal ihrer ursprünglichen Verderbtheit kommt in der menschlichen Natur als notwendiges Gesetz zum Ausdruck.»²⁹ Als Brunetière diese Worte schrieb, kannte er Schopenhauer noch nicht, dessen begeisterter Verehrer er später wurde. Auch die Kritik eines Werkes von Caro über den Pessimismus aus dem Jahre 1879 verrät, wie Giraud bemerkt,³⁰ noch nichts von dem Einfluss des deutschen Philosophen auf Brunetière. Erst 5—6 Jahre später wird er mit dessen bitterer Weisheit vertraut und unterlässt von nun an keine Gelegenheit, für sie einzutreten. Eine seiner ersten Konferenzreden, die er im Jahre 1886 hielt, handelt über die «Ursachen des Pessimismus», worin Schopenhauer geradezu als der Apostel eines neuen Evangeliums gefeiert wird.

So raubten Evolutionismus, Positivismus und Pessimismus in verhältnismässig frühen Jahren Brunetière den letzten Rest des religiösen Dogmenglaubens, der etwa noch aus den Tagen seiner Kindheit in seinem Herzen übrig geblieben war. Trotzdem wagt er nicht für seine ungläubigen Ideen

²⁹ Etudes critiques 1^{ère} série, p. 11.

³⁰ Les Maîtres de l'Heure, 3. édit, p. 74.

offen Propaganda zu machen; im Gegenteil, in einem Artikel aus der ersten Periode seines Schaffens macht er sich sogar zum Verteidiger der von Renan angegriffenen «sozialen Vorurteile» und meint, es gebe Dinge, die dem äussern Anschein nach vielleicht manchmal lächerlich erscheinen mögen, für den sittlichen Bestand der Menschheit aber doch wesentlich notwendig seien. Und er fügt bei: «Wir bekennen es kühn, dass wir aus der Schule jener sind, die, wenn sie auch die Hand voll Wahrheiten hätten, doch zögern würden, sie zu öffnen, oder es nur mit äusserster Vorsicht täten.»³¹ Man merkt es heraus, Brunetière ist von der Wahrheit seiner philosophischen Anschauungen nicht in dem Masse überzeugt, dass er nicht weiter zu forschen gedächte. «Sicher ist», erklärte er in der *Revue des deux Mondes*,³² «dass die Poesie und die Kunst im allgemeinen, so wie die Philosophie und die Religion in unsern Tagen eine Krisis durchmachen, deren Endergebnis voraussagen zu wollen, heute geradezu vermessen wäre.» Die *anima naturaliter christiana* zog ihn in dieser Zeit hin zu Pascal, zu Bossuet. «Pascal ist derjenige unter unsern grossen Schriftstellern, den ich am meisten liebe.» Er vertieft sich in das Studium ihrer Werke und fertigt die Freidenker Molinier und Emil Deschanel in scharfen Worten ab, weil sie es an dem nötigen Respekt vor diesen Koryphäen des 17. Jahrhunderts hatten fehlen lassen. Ja noch mehr, er richtete seinen Angriff gegen den Führer und Meister der glaubenslosen Sippe, Voltaire, und zieht zwischen diesem und Bossuet folgende, für den Patriarchen von Fernay vernichtende Parallele: Der Bischof hat nur zum Zwecke der Unterstützung, Verteidigung und Kräftigung die Waffen ergriffen, der Höfling Friedrichs und Katharina II. ist bloss in den Kampf getreten, um zu zerstören, niederzureissen und die Verwirrung, die andere begonnen, vollständig zu machen. Bossuet hat nur für jene Güter gekämpft, die der menschlichen Gesellschaft Wert verleihen, für Religion, Autorität und Ansehen, Voltaire hingegen ist, zweier oder dreimal ausgenommen, nur für seine persönlichen Interessen aufgetreten. Der Priester des 17. Jahrhunderts hat weiter und heller gesehen als der Pamphletär des 18. Jahrhunderts.»³³ In der Liebe zu Bossuet und in der Abneigung gegen Voltaire ist Brunetière sich stets gleich geblieben.

Doch Brunetière begnügte sich nicht damit, bloss das Christentum aus den Werken Bossuets und Pascals kennen zu lernen, sein Interesse an der vergleichenden Religionsgeschichte bewog ihn auch, besondere Studien über den Buddhismus anzustellen, den er neben dem

³¹ *Revue des deux Mondes*, 15 juin 1882.

³² 1. août 1875.

³³ *Etudes critiques*, 1^{ère} série, p. 252 f.

Christentum für das beachtenswerteste Ereignis der Weltgeschichte hielt. Er gefällt sich darin, zwischen der indischen und christlichen Religion Vergleiche zu ziehen und ihre Ähnlichkeit hervorzuheben; indessen scheint er doch bald von der Ueberlegenheit und dem ganz einzigartigen Charakter des Christentums überzeugt worden zu sein und die Schwächen und Mängel des für den abergläubischen und sinnlichen Inder zugeschnittenen Buddhismus erkannt zu haben. . . . Bei aller Sympathie für das Christentum, war es also Brunetière in dieser Periode nicht eigentlich um die Erkenntnis des religiösen Gehaltes des Christentums zu tun, sondern ihn fesselte vorab dessen geschichtliche Seite. Die historischen Studien dienten mehr den Interessen des Kritikers und Literaten. In besonderer Weise aber beschäftigte ihn in allen diesen Fragen das moralische Problem. Hierin vereinigen sich wie in einem Brennpunkte die verschiedenen Richtungen seines Schaffens. Selbst die Art und Weise der Auffassung seines Amtes als Kritiker und Literaturhistoriker hat gezeigt, wie Brunetière allezeit und überall zunächst Moralist gewesen. Kunst und Literatur dürfen nach ihm nicht moralfrei sein. «Fürwahr», sagt er, «wenn man sich auf einen etwas höhern Standpunkt stellt, laufen nicht nur die politischen, historischen und sozialen Fragen, sondern auch die ästhetischen in letzter Linie auf moralische Wahrheiten aus.»³⁴

Der Grund, warum das moralische Problem in Brunetières Gedankenwelt eine so dominierende Rolle spielte, lag wohl in der ungeheuren Aktualität desselben. Wie brennend die Fragen dieser Art für Frankreich in den letzten Dezennien geworden sind, zeigt am besten der Umstand, dass das Buch von Paul Bureau, betitelt: «La Crise morale des temps nouveaux», das im Mai 1907 erschien, in wenigen Monaten 10 Auflagen erlebte. Brunetière hat wie kaum einer dazu beigetragen, seine Zeitgenossen an den tiefen Ernst und die ungeheure Tragweite der schon in seinen Tagen vor sich gehenden Krisis zu erinnern. In einem Artikel über Renan, aus dem Jahre 1882, worin er mit sichtlicher Wehmut dessen bekannten Ausspruch kommentiert: «Wir leben vom Schatten eines Schattens, von dem Parfum einer leeren Vase», fragt er unter anderm: «Hat man auch schon ernstlich darüber nachgedacht, woher bei all denjenigen, die über die Grenzpfähle des Alltags ein wenig hinaussehen, jene ernste Sorge um die Moral der Zukunft herrührt, woher jene stets erneuerten Anstrengungen, um mitten in dem Wirrwarr der philosophischen Doktrinen eine neue Grundlage für eine richtige Lebensführung zu gewinnen, woher jene Versuche, irgendwo einen

³⁴ Revue des deux Mondes, du 15 decembre 1895, in einem Artikel über Emil Montégut.

ersten Ring zu finden, an dem man die lange Kette der Pflichten zu befestigen imstande wäre? ... Man scheint es zu fühlen, dass wir, um an einen Ausdruck Renans zu erinnern, nur noch von einem kümmerlichen Tugendreste leben. ... Wenn einmal dieser von unserm jetzigen Geschlechte gepriesene Weitblick des Geistes, der alles verstehen will und darum auch alles entschuldigt, über die geschmähte alte Engherzigkeit gesiegt hat, wenn die althergebrachte Ueberlieferung für immer zu Grabe getragen und das in ihr gelegene Kapital vergeudet sein wird, und wir schliesslich den Menschen von allen alten sozialen Vorurteilen freigemacht haben, ... was wird dann wohl aus der alten Moral selbst werden, welche Gesetze werden wohl noch imstande sein, das Leben der Menschen zu regeln, ... wird es überhaupt noch Gesetze geben?»³⁵ Aus diesen ernsten Worten ist ersichtlich, wie es Brunetière vor allem um die Grundlage der gesellschaftlichen Moral zu tun ist. Allerdings muss auch der Einzelne sich von einem innern Prinzip leiten lassen, das den Wert oder Unwert seiner Handlungen bestimmt, doch für ihn gilt es in erster Linie den Menschen als soziales Wesen in seinen verschiedenen Beziehungen zum täglichen Leben zu fassen und Normen aufzustellen, die den Verkehr der Menschen unter einander regeln. Und weil in einer Gesellschaft alles derart verkettet ist, dass die Missgriffe des einen zugleich auch Folgen für den andern haben, so darf man, nach Brunetière, an den sozialen Einrichtungen nur mit äusserster Klugheit und Vorsicht, ja mit einer gewissen heiligen Scheu rütteln und besonders nie den Boden der Tatsachen und der geschichtlichen Erfahrung aus dem Auge verlieren. Statt wie so viele andere, in hohlen Phrasen gegen das, was man gewöhnlich als «Vorurteile» hinstellte, anzukämpfen, bemüht er sich zu zeigen, wie diese vielmehr in den Bedürfnissen des moralischen und sozialen Lebens ihren letzten Grund und ihre letzte Ursache haben.

Die Moral, meint Brunetière, darf aber nichts gemein haben mit der Religion; beide Grössen müssen auf das schärfste von einander getrennt werden. An den protestantischen Schweizerliteraten Vinet, der einen grossen Einfluss auf ihn ausgeübt und dessen Anschauungen ausgesprochen christlich waren, stellt unser Moralist in einem Artikel über diesen die Frage: «Muss man wohl ‚Christ‘ sein, um wie Vinet zu denken? Könnten seine Anschauungen, die sich bei ihm aus seinem Christentum ergeben, nicht auch von diesem losgelöst werden? Darf man am Ende nicht der Ansicht sein, dass, unabhängig von jeder religiösen Anschauung, das wichtigste und erschütterndste aller Probleme das unserer eigenen Bestimmung ist? Ich meinestills bin voll und ganz davon überzeugt; ja ich glaube sogar, dass wir dieses

³⁵ Revue des deux Mondes, du 15 juin 1882.

Problem um so schärfer zu fassen vermögen, je freier und unabhängiger wir jedem religiösen Bekenntnis gegenüberstehen, je weniger wir uns als Christen fühlen. Anstatt von seiner Erhabenheit etwas einzubüssen, erfährt es durch diese Läisierung eine Steigerung und Vertiefung.»³⁶ Dieser Artikel datiert aus dem Jahre 1890. Wenige Monate später gibt er dieser Idee in einer längern Abhandlung über «die Philosophie Schopenhauers und die Folgen des Pessimismus» in noch schärferer Weise Ausdruck: «Dem Verfasser des Werkes: ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘ kommt der Ruhm zu, gerade jene Punkte, die die Erhabenheiten der christlichen und buddhistischen Moral ausmachen, zu deren Anerkennung sich aber auch der Mensch am schwersten verstand, im vollsten und eigentlichsten Sinne läisiert zu haben. Die Lehre, welche die grossen pessimistisch gerichteten Religionen als das Ergebnis der Offenbarung hinstellten und für die sie, weil auf Wunder oder Mythen beruhend, in erster Linie den Glauben und nicht eigenes Forschen verlangten, diese Lehre hat Schopenhauer einzig und allein aus dem grossen Schauspiel des Lebens abgeleitet.» Und indem er das Verhältnis zwischen Religion und Moral näher ins Auge fasst, fügt er bei: Die verschiedenen Religionsformen sind also entbehrlich, insofern ihre Myssterien, ohne welche sie ja nichts weiter als philosophische Systeme sind, sich der Vernunft aufdrängen wollen; hat ja doch die Vernunft durch die Wissenschaft eine vollständige Emanzipation erfahren. Nicht aufhören aber werden diese Religionsformen, insofern sie etwas anderes und etwas mehr sind als die Wissenschaft, insofern sie Probleme berühren, die, wenn auch nicht mit der Wissenschaft vergleichbar sind, doch von ihrer Wirklichkeit und ihrem Ernst nichts verlieren; nicht aufhören werden sie auch insofern, als sie andern, allgemeinern, tiefern und vielleicht noch edleren Bedürfnissen entsprechen als denen nach Erkenntnis.»³⁷

Bei näherem Zusehen, meint Brunetière, lässt sich seit einigen Jahren ein Wiedererwachen des Idealismus, ein gewisses Bedürfnis zu glauben, konstatieren, welches allerdings in oft recht merkwürdiger Weise hervortritt, aber doch aufrichtig ist. Die einen geben sich alle Mühe, die moralische Kraft des Christentums zu beweisen, die andern einer Art Buddhismus Eingang zu verschaffen, die dritten alten, in ihren Fundamenten erschütterten Wahrheiten durch Schaffung neuer Grundlagen zum Siege zu verhelfen, und alle sind dabei von dem Bestreben geleitet, von der Religion wenigstens soviel zu retten, als hinreicht, um die Menschheit vor einem Rückfall in tierische Roheit zu schützen. «Der Pessimismus im allgemeinen und die

³⁶ Essais sur la littérature contemporaine, p 112 f.

³⁷ Essais sur la littérature contemporaine, p. 76.

Schopenhauerische Philosophie im besondern bieten meines Erachtens genügende Schutzmittel dagegen. Glauben wir fest daran, dass der Mensch schlecht ist, glauben wir, dass der Tod, den man nun so lange Zeit als ein Schreckgespenst an die Wand gemalt hat, in Wirklichkeit ein Befreier ist. Diese Philosophie wird uns Mut verleihen, ihm unentwegt ins Auge zu schauen, die Feigheit, welche der Furcht Zutritt zu allen unsern Handlungen gewährt, zu besiegen und ihm im Notfall Trotz zu bieten. Glauben wir dies alles, weil es sehr leicht zu glauben, im Leben leicht durchzuführen, kurz, einfach und leicht zu beweisen ist.»³⁸

Ein solches Bekenntnis lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Brunetière tritt aus seiner frühern Zurückhaltung heraus und wirbt für seine Ideen. Dabei ist er aber, wie aus obigen Worten ersichtlich, kein Verächter der Religion, er ehrt jedes Bekenntnis, und jeder offene oder versteckte Angriff auf die Religion ist ihm zuwider. Die verschiedenen positiven Religionen gelten ihm als verjährte, überholte Formen des menschlichen Gedankens oder der menschlichen Tätigkeit, aus denen aber die Wissenschaft und die Philosophie jene Teile, die von dauerndem Wert und für den Bestand der Menschheit notwendig sind — nämlich die Moral —, ausgeschieden, vermenschlicht, laisiert hat. Brunetière hegt die feste Ueberzeugung, auf diesem Wege eine wahre Moral, die sich von der christlichen nicht wesentlich unterscheidet, begründen zu können, eine Moral, die sowohl den Bedürfnissen des einzelnen Menschen als denen der Gesellschaft entspricht und dabei doch in keiner Weise auf religiöser Basis ruht.

Interessant ist es, wie er selbst einige Jahre später über diesen seinen jetzigen Standpunkt urteilt. «Ich habe,» schreibt er an einen seiner Kritiker, «ich habe an die Möglichkeit der Vereinigung aller Religionen unter sich (à l'idée du congrès des religions) geglaubt. Ich bin der Meinung gewesen, dass man durch Summation, um mich so auszudrücken, und durch gegenseitige Kompensation der religiösen Bekenntnisse eine Religion, oder eine Art Laienmoral ableiten könne, die zwar nicht gerade von jeder Philosophie, aber doch von jedem besondern Glaubensbekenntnis unabhängig wäre. — Ich zählte damals 35 Jahre und verharrte sechs oder sieben Jahre in dieser Anschauung.»³⁹

Doch greifen wir dem Entwicklungsgang der sittlichen und religiösen Psyche Brunetières nicht vor. Die Tiefe des eigenen Denkens und Empfindens, sowie ein starker geistiger Lufthauch, der aufhellend und klärend durch die schwüle Atmosphäre jener Zeit fuhr und die ernstesten Geister

³⁸ Ebds. S. 80.

³⁹ Revue des deux Mondes, 16 septembre 1898.

aufrüttelte, liessen ihn trotz seiner scheinbar festen Ueberzeugung mit einer gewissen Sehnsucht nach der Seite der Religion hinüberblicken. Zeugnis dafür ist die ganz ausserordentliche Sympathie, die er dem Werke von Georges Goyau: «Le Pape, les Catholiques et la Question sociale» entgegenbrachte. Gerade diese Zeit bot ein merkwürdiges, ungewohntes Bild. Eine Reihe der vornehmsten französischen Intelligenzen näherten sich Rom und «träumten», wie E. M. de Vogüé sagt, «von sozialer Versöhnung im Lichte des Leuchtturms, den Papst Leo XIII. angezündet». Seine epochemachende Enzyklika über die christlich-soziale Organisation: «Rerum novarum» rief die Katholiken aller Länder zur Einigung und zum Zusammenschluss und wirkte besonders ermutigend und begeisternd auf die junge Generation. Wie hätte sich Brunetière diesem frisch pulsierenden Leben gegenüber gleichgültig verhalten können, da gerade die edelsten Geister ihren Blick orientierend nach Rom wandten? Doch er ging äusserst vorsichtig zu Werke. «Il faut du temps, il faut de la réflexion.» Seine Lieblingsidee von der unabhängigen Laienmoral gab er nicht so leicht preis. Das beweist eine Kritik über das von Rébelliau herausgegebene Buch: «Bossuet historien du protestantisme», welche im Februar 1892 in der Revue des deux Mondes erschien. Brunetière macht darin seine Leser aufmerksam, dass weder Bossuet noch auch viele Protestanten der Gegenwart einsähen, oder nicht einsehen wollten, wie all den Veränderungen in der protestantischen Kirche die geheime Absicht zu Grunde läge, den menschlichen Gedanken, oder, besser gesagt, die Moral von dem Joche der Theologie zu befreien, d. h. sie zu laisieren. Die Anschauung, dass eine Moral sich nicht notwendig mit der Religion berühren müsse, ja sogar das Gegenteil von ihr sein könne, finde sich schon bei einigen Zeitgenossen Bossuets, «aber ich zweifle,» fährt er fort, «ob sich Bossuet je diesen Gedanken zu eigen gemacht hat . . . er konnte in dem Unternehmen, die Moral von der Religion zu trennen, nichts als Freigeisterei und Immoralität erblicken. Gerade hierin möchte der schwache Punkt der ‚Histoire des Variations‘ liegen.»

Im Juli 1894 machte Brunetière, anlässlich einer Preisverteilung, zum ersten Male die Glaubensfrage vor der Oeffentlichkeit zum Gegenstande seiner Erörterungen. Es geschah in recht verschwommener, man möchte sagen, verwegener Art und Weise. Ausgehend von den «Grundübeln der moralischen Entartung des letzten Jahrhunderts», dem Dilettantismus⁴⁰ und Individualismus, fordert er zu deren energischen Bekämpfung

⁴⁰ Der skeptische Delittantismus ist eine gewisse Manie, sich für besonders gebildet und aufgeklärt zu halten, wenn man den obersten Grundsätzen des menschlichen Lebens zweifelnd gegenübersteht. Er ist besonders seit Renan Mode geworden.

auf. Wie kann man besonders dem Götzen des Individualismus auf den Leib rücken? Was sollen wir dagegen tun, was sollen wir glauben? fragt Brunetière. «Ich antworte darauf: Inhalt unseres Glaubens ist etwas, was nicht bewiesen ist; der Glaube liegt nicht in unserer Macht, und vielleicht sind wir genau in dem Masse Herr unseres Glaubens, als wir Herr und Meister unseres Willens sind. So wenigstens haben ein Pascal oder ein Kant gedacht. Gesetzt der Fall, wir hätten nicht den Mut, ihnen zu folgen, wer wollte da ohne weiteres behaupten, dass der Glaube nach seiner theoretischen und praktischen Seite hin gleich jede Bedeutung und jede Kraft einbüsse, sobald man darunter nicht mehr die Anhänglichkeit des Gläubigen an die Vorschriften der Religion versteht? Das verhüte Gott. Geben wir uns in diesem Falle mit der Gewissheit zufrieden, die uns die Geschichte gibt. Da es für uns keiner andern Offenbarung bedarf, als der unseres eigenen Ich, bedarf es auch nicht eines weiteren, um uns dem Kulte dieses Ich zu entziehen, et haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra. Der wahre Glaube, jener, der den Egoismus überwindet und uns eine heilige Begeisterung für die Tat einflösst, das ist der Glaube des Individuums an das Schicksal der Art (c'est la foi de l'individu dans les destinées de l'espèce).» Und er schliesst: «Glauben wir wenigstens das, woran wir zu glauben vermögen; glauben wir nur etwas, da ja ein solcher Glaube schon genügt, um uns zur Tat anzuregen. In Ermangelung eines andern Glaubens machen wir dieses in unserer Zeit gelegene Tätigkeitsbedürfnis zu einem Glaubensartikel, ist ja doch die Tätigkeit selbst das erhaltende Prinzip der Menschheit, während ihr Gegenteil, die Untätigkeit, soviel bedeutet als der Tod.»⁴¹ Aus diesen Äusserungen ist zur Genüge ersichtlich, welch unzulängliche Begriffe Brunetière in dieser Zeit vom Glauben hatte; er betrachtet ihn als eine Art Schale, in die man einen gewissen Inhalt, gleich viel welchen, bringen kann. War er wohl überzeugt, dass dieser vage Glaube an das Schicksal der Art ein hinreichend starkes Motiv zum Handeln biete? Wir glauben es kaum. Drei Monate später reiste er nach Rom, wo er am 27. November 1894 mit Leo XIII. eine dreiviertelstündige Unterredung hatte.

Diese Unterredung bildet einen Markstein, einen Wendepunkt im Leben Brunetières. Der Gefangene im Vatikan wurde für ihn ein Befreier seines Geistes aus den Banden des Vorurteils und des Irrtums. Am 1. Jan. 1895 erschien in der «Revue des deux Mondes» ein grosser Artikel, betitelt: «Après une visite au Vatican», der ungeheures Aufsehen erregte. Es war begreiflich; denn Brunetière stand damals an der Spitze des geistigen Frank-

⁴¹ Discours académiques, p. 48—51.

reich, er war selbst nach dem Urteile eines seiner Gegner, Georges Sorel, «um 1894 herum nach dem Tode Renans und Taines der unbestrittene Führer des zeitgenössischen Gedankens». Zudem verbreitete sich der Artikel nicht so sehr über die Audienz vom 27. November, sondern war eine vernichtende Kritik jener vor 30 Jahren fast allmächtig gewordenen Geistesrichtung, welche von den Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts angebahnt, durch Auguste Comte systematisiert und in der Philosophie als Positivismus und in der Literatur als Realismus aufgetreten war. Das mächtige Wiedererwachen des Idealismus liefert den Beweis, so führt Brunetière aus, mit welchem Misstrauen man den sogenannten exakten Wissenschaften gegenübersteht, und wie wenig man mehr geneigt ist, ihre Alleinberechtigung anzuerkennen. Weil sie gerade in den Hauptpunkten versagten, hat ihr Ansehen eine bedeutende Einbusse erlitten. Brunetière spricht nicht von einem «Bankerott der Wissenschaft» überhaupt, er verkennt deren glänzende Errungenschaften auf den verschiedensten Gebieten des materiellen Lebens keineswegs. Bankerott gemacht hat aber diese Wissenschaft insofern, als sie in jenen Fragen, die nicht in das Gebiet der exakten Wissenschaften, sondern in das der Religion hineinragen, Aufschluss zu geben versprach und es nicht vermochte. Fiasko gemacht hat bereits Condorcet, der am Ende des 18. Jahrhunderts die Prophezeiung getan, die exakte Wissenschaft werde bewirken, dass der Mensch durch blosse Aufklärung sich notwendig der Wahrheit und Tugend zuwende. Fiasko gemacht hat neuerdings Renan, der am Ende des 19. Jahrhunderts einzig und allein von einer wissenschaftlichen Organisation der Menschheit eine Besserung ihres Erdenloses erhoffte. . . . Der Artikel trug dem Autor eine ganze Flut von Angriffen und Widersprüchen vonseite des materialistischen Positivismus und des tonangebenden Antiklerikalismus ein. In der «Revue de Paris» vom 1. Februar 1895 veröffentlichte der Chemiker Berthelot einen geharnischten Artikel gegen Brunetière, der jedoch nur die alten Schmähungen gegen den Mystizismus und die Religion wiederholte und in der Phrase gipfelte: «Der allgemeine Triumph der Wissenschaft wird dem Menschen das grösstmögliche Maximum an Glück und Sittlichkeit verschaffen.» Was der Replik Berthelots an Sachlichkeit und Strenge der Beweisführung abging, sollte durch ein glänzendes Bankett ersetzt werden, das die «Union de la jeunesse républicaine» am 4. April 1895 veranstaltete und zu dem sie auch Berthelot einlud. Auch viele Politiker und Literaten, wie Brisson, Poincaré, Bourgeois, Jaurès, Clemenceau, Zola und andere waren dabei erschienen. Doch Brunetière goss ihnen viel Wasser in den schäumenden Champagner, indem er am gleichen Tage im «Figaro» einen Artikel erscheinen liess, in dem er mit souveräner Ironie und schonungsloser Polemik das Machwerk Berthelots zerzauste und

auch Jaurès und Clemenceau übel mitspielte. Der genannte Artikel ist später als Broschüre unter dem Titel: «La Science et la Religion» erschienen und in vielen Tausenden von Exemplaren verbreitet worden. Brunetière weist Berthelot mit erdrückenden Argumenten nach, wie die exakten Wissenschaften in den allerwichtigsten Problemen, in denen sie den Schleier des «Geheimnisses» zu lüften versprochen, nämlich in den grossen Fragen über das Woher und Wohin des Menschen, absolut versagen. Nirgends aber, so führt er des weitem aus, habe sich diese Ohnmacht besser gezeigt als auf dem Gebiete der rationalistischen Bibelkritik, deren verschiedene Phasen er in eigener, banger Gewissensnot verfolgt habe. In buntem Wechsel, unter steten Widersprüchen hätten die kritischen und historischen Systeme des Rationalismus einander abgelöst und sich immer weitere Kreise entfremdet. Dabei aber bleibe die Hauptschwierigkeit bestehen, wie es denn gekommen, dass das Christentum, das nur ein Produkt antiker, ausgelebter Weltweisheit sein sollte, doch das Antlitz der Erde erneuert und die Person Christi einen so ganz einzigartigen Einfluss auf die Welt ausgeübt habe, wie denn die evangelischen Berichte entstanden seien? usw. Ziehe man ehrlich und redlich das Facit dieser Geistesrichtung, so müsse man bekennen: Die Wissenschaft hat ihr Prestige verloren, die Religion einen Teil des ihrigen zurückerhalten, und all das Toben und Lärmen gegen den Bankerott-Artikel ist nur der etwas demokratische Ausdruck von dem, was Bossuet so treffend «la haine des hommes contre la vérité» genannt hat. Diese Bankrotterklärung der Wissenschaft hatte den Direktor der «Revue des deux Mondes» in den Augen des französischen Freidenkertums zum bestgehassten Manne seiner Zeit gemacht. Hierin ist wohl auch der tiefste Grund zu suchen, warum ihm und Berthelot — wie wir eingangs erwähnt — noch im Tode eine so ungleiche Behandlung zuteil geworden ist. Von 1895 an beginnt die eigentliche apologetische Tätigkeit Brunetières.

Im Lager des Antiklerikalismus sprach man bereits von einer «Konversion» Brunetières zum Katholizismus. Doch die Nachricht war verfrüht. Von einer Vereinigung mit der Kirche konnte man noch nicht sprechen. Einen weiteren Schritt in der religiösen Entwicklung dieses grossen Wahrheitssuchers bedeutete diese ganze Polemik insofern, als er die frühere Anschauung: Moral und Religion dürften sich nicht berühren, preisgab und mit Wärme und Entschiedenheit den Satz des Literarhistorikers Scherer vertrat: une morale n'est rien, si elle n'est pas religieuse. Jetzt weist Brunetière auf das Christentum als einen Faktor hin, mit dem man unter allen Umständen rechnen müsse; ja er geht noch weiter und behauptet geradezu, dass unter den verschiedenen christlichen Bekenntnissen keines so geeignet

sei, eine Regeneration der Moral herbeizuführen, wie die katholische Religion. Sie allein erfreue sich zugleich einer festgefügtten Organisation (un gouvernement), einer bestimmten Doktrin und lebendigen Tradition und auch einer sozialen Macht. Es sei deshalb von der grössten Wichtigkeit, mit der katholischen Kirche eine Verständigung anzubahnen, statt sie, die gewaltigste und unentbehrlichste Macht, wie bisher zu verfolgen und zu bekämpfen. Zu einer solchen «entente» könne sich schliesslich auch ein ungläubiger Bewunderer der moralischen Macht des Katholizismus verstehen, indem er die Unabhängigkeit seiner Geistesrichtung dem Glauben gegenüber bewahre und die Kirche nur in ihrem Einflusse auf das Sittenleben unterstütze.

Man sieht aus diesen Worten, wie fern Brunetière noch dem Kerne katholischer Weltanschauung stand, indem er die theoretische Lösung der grossen Probleme nicht von der Religion erwartete, da er den Glauben ablehnt, und eine gemeinsame Arbeit mit der Kirche nur deshalb anstrebte, weil er einen unschätzbaren moralischen Einfluss auf die Gesellschaft von ihr erhoffte. Der eigentlichen Quelle, aus der die Moral ihre Kraft schöpft, nämlich dem katholischen Glauben, näherte er sich nur äusserst langsam und vorsichtig. «Je me laisse faire par la vérité», pflegte er in dieser Zeit zu sagen.

Fünf volle Jahre brauchte Brunetière noch, um den letzten, entscheidenden Schritt zu tun, aber diese Etappe ist ausgefüllt mit reicher apologetischer Arbeit. Seine «Discours de Combat», in drei Bänden, legen Zeugnis davon ab. Sie sind zugleich das sprechendste Dokument für seine langsame religiöse Entwicklung, deren Ziel der endgültige Anschluss an den Katholizismus war.

Am 2. Februar 1896 hielt er am Kongress der «Jeunesse catholique» in Besançon eine Rede über die Renaissance des Idealismus. Den Schluss der Konferenz bildete ein Sonett auf die Unsterblichkeit mit dem Ausruf: «Seien wir Idealisten, seien wir es in unserem eigenen Interesse seien wir es im Interesse der Literatur und Kunst, die ohne Idealismus bloss Handwerke wären, unnütze Handwerke, Zeitvertreib von Mandarinen, seien wir es im Interesse der Wissenschaft und der Wahrheit selbst.» Dem Vorwurf, dieser Schluss sei recht fliessend und unbestimmt, begegnet er mit der Bemerkung:⁴² «Ich bestreite das nicht. Ich kann nicht weiter schliessen, als meine Gedanken reichen, und ich gestehe, dass ich für den Augenblick nichts weiteres und nichts Positiveres zu sagen vermag. Müsste der nicht als ein

⁴² Anmerkung zu der Conférence «La Renaissance de l'Idéalisme» in Discours de Combat, I Série, p. 57.

frecher Mensch angesehen werden, der in einem solchen Falle sich schmeicheln wollte, ich will nicht sagen, bis zur Wahrheit vorgedrungen, sondern auch nur deren eigentlichen Gedanken richtig erfasst zu haben. Es braucht Zeit, es braucht Ueberlegung, es braucht deshalb auch Versuche und stete Wiederholungen, und weil ich mir für diese Wiederholungen und Versuche den Weg nicht verrammeln will, ziehe ich keine positiven Schlüsse . . . »

Nach fast drei Jahren des religiösen Sturmes und Dranges sprach Brunetière wiederum in Besançon am VIII. Kongress der gleichen «Jeunesse catholique», über das Thema: «Le besoin de croire».⁴³ Die Konferenz bedeutet eine entschiedene Annäherung an die Kirche auch in der Glaubensfrage. Nur der Glaube, erklärt er, nicht die Wissenschaft kann die Grundlage der Weltanschauung sein. Niemand kann diesen Glauben entbehren. Das Bedürfnis zu glauben ist geradezu ein Wesensmerkmal des Unglaubens unserer Tage geworden. Diejenigen, welche das Ansehen des rechtmässigen Glaubens untergraben, sind in Wirklichkeit nicht ungläubig geworden, nein, sie haben nur den Inhalt ihrer religiösen Vorstellungen geändert. Sie glauben an die Wissenschaft, an die Solidarität der Menschheit, an den Fortschritt, an die Kunst, ja, so paradox es klingt, sogar die Revolution ist zu einer Art Religion gemacht worden, freilich zu einer recht unvollkommenen, ohne Gott, ohne Kult, ohne ein anderes Leben, aber nicht ohne Riten und Zeremonien und besonders nicht ohne Idole. Gibt es nicht in unsern Tagen eine grosse Anzahl sehr guter Franzosen, welche die Gebote der Kirche und die Verheissungen des Evangeliums verachten, dafür aber ihr volles Vertrauen in die «Deklaration der Menschenrechte» und in die Errungenschaften von 1789 setzen? — So sind alle ursprünglichen Negationen zu Affirmationen geworden, und diese Affirmationen haben sich zu einem Anticredo ausgewachsen. Fides est argumentum rerum non apparentium.⁴⁴ Das Bedürfnis zu glauben sitzt in der Natur des Menschen, die Negation vermag es nicht zu zerstören. «Wenn ihr nicht an Gottes Wort glaubt, glaubt ihr an das der Menschen, . . . wenn ihr nicht an den Geist glaubt, glaubt ihr an die Materie, deren Wesen übrigens noch gar nicht erforscht ist.» . . . Es ist aber auch nicht gleich, fährt Brunetière fort, was man glaubt. Cournot, ein leider nur zu wenig bekannter Philosoph, schrieb bereits im Jahre 1872: «Die Sprache, die wir sprechen, ist, im allgemeinen genommen, eine Sprache wie jede andere, die Regierung, die uns leitet, eine Regierung wie jede andere, . . . aber die Religion, meiner Treu, die Religion, die wir von unsern Vätern überkommen haben, fürwahr, die ist nicht eine Religion wie jede

⁴³ 19. November 1898.

⁴⁴ In Discours de Combat, 1^{ère} série, p. 309.

andere, sie spielt in der zivilisierten Welt eine ganz einzigartige Rolle, ohne irgendwo ein Aequivalent zu finden.⁴⁵ Das ist volle, ganze Wahrheit. Rein menschlich gesprochen, hat das Christentum eine soziale und zivilisatorische Kraft geoffenbart wie keine andere Religion. Es ist eine einzig dastehende, ausserordentliche Erscheinung in der Menschheitsgeschichte. Ja wir müssen noch weiter gehen. Unter allen christlichen Bekenntnissen findet sich keines, das besser und in vollere Masse unser Bedürfnis zu glauben befriedigt als der Katholizismus. Das Bedürfnis zu glauben schliesst auch die Notwendigkeit des Bestandes einer Autorität in sich, die den Glauben festlegt, oder, besser gesagt, von einem Zeitalter zum andern unverfälscht forterhält, ihn in allen Lagen und Verhältnissen von der Willkür individueller Anschauungen bewahrt und, so oft es nötig ist, wieder auf sein eigentliches Prinzip zurückführt. Das alles tut der Katholizismus. Es braucht nur ein bisschen Demut, um dies zu erkennen. Ja, den Mangel an Demut könnte man die Häresie der modernen Zeit nennen, und wenn alle Häresien in Wahrheit nichts anderes sind als das doktrinäre Erstarken eines in der Menschennatur gelegenen ersten Lasters, dann ist das grosse Laster unseres Jahrhunderts, oder, besser gesagt, der vier oder fünf letzten Jahrhunderte, der Stolz. Wir haben aus der Genesis nur noch das Wort der Schlange gerettet: *Eritis sicut Dii*.⁴⁶ Brunetière schliesst seine prächtige, kraftvolle Darlegung mit den Worten: «Wenn einige meiner Zuhörer sich vielleicht erinnern, wie ich an dieser gleichen Stätte vor bald drei Jahren eine Konferenz über die Renaissance des Idealismus schloss, werden sie erkennen, dass die Schlüsse, die ich heute ziehe, viel genauer, bestimmter und vor allem dem Gedanken, der sie hier zu diesem Kongress versammelt hat, viel näher liegen, und wenn dies einen grossen Schritt bedeutet, warum sollte ich eines Tages nicht einen andern, noch entscheidenderen tun?»⁴⁷

Diesen letzten, entscheidenden Schritt, wodurch er sich offen vor aller Welt zum Katholizismus bekannte, tat Brunetière zwei Jahre später, am 18. November 1900, anlässlich der Schlussversammlung der «Catholiques du Nord» in Lille. Hier sprach er über «Die zeitgemässe Begründung des Glaubens» (*les raisons actuelles de croire*). In dem Vortrage werden eine Reihe von Gründen für die Notwendigkeit und Unerlässlichkeit des Glaubens dargelegt und zum Schlusse noch der gänzliche Misserfolg der rationalistischen Exegese und Kritik, deren verschiedene Phasen der Entwicklung Brunetière im Drang nach Wahrheit sehnüchtig verfolgt, besonders betont.

⁴⁵ Ebds. S. 334 f.

⁴⁶ Ebds. S. 336—339.

⁴⁷ Ebds. S. 340.

«Haben Exegese und Kritik den Beweis erbracht», fragt er, «dass die Ausbreitung des Christentums nicht eine Tat ohnegleichen in der Weltgeschichte ist? Nein! Haben sie bewiesen, dass die Ausbreitung des Christentums nicht das Werk der Apostes gewesen? Nein! Haben sie bewiesen, dass die vier Evangelien, trotz den abweichenden Berichten, welche sie darin zu finden glaubten, nicht alle das sterbliche Leben und die Lehre des gleichen Jesus zum wesentlichen Inhalte haben? Nein! Haben sie bewiesen, dass dieser gleiche Jesus sich nicht vor den Menschen als den Messias der Propheten, als den Sohn seines Vaters und den Erlöser der Menschheit ausgegeben? Nein und abermals nein! Wenn sie aber das nicht bewiesen haben, was braucht's dann noch weiter? Nur eine Frage bleibt zu lösen übrig, allerdings die ernsteste und aufregendste von allen, die von jeher die Menschheit bewegt, die aber nichtsdestoweniger sehr leicht zu stellen ist. Sie lautet: Glauben wir oder glauben wir nicht, dass Gott Mensch geworden ist in der Person desjenigen, der sich Sohn Gottes genannt hat? In dieser Frage ist das ganze Problem eingeschlossen. Auf diese Frage muss ein jeder von uns einmal in seinem Leben Antwort geben. Alles übrige ergibt sich von selbst. Und stellt man an mich die Frage und sie ist mir schon oft gestellt worden: Was glauben Sie denn? so antworte ich darauf: «Was ich gl a u b e — ich lege auf das letzte Wort einen besondern Nachdruck — was ich gl a u b e, nicht was ich bloss vermute oder mir vorstelle, nicht was ich weiss oder verstehe, sondern was ich im eigentlichen Sinne des Wortes gl a u b e, das könnt ihr in Rom erfahren. In bezug auf Dogma und Moral unterwerfe ich mich der Lehrautorität der Kirche. Es war nicht die Aufgabe der Offenbarung, die menschliche Intelligenz in den Besitz des Unerkennbaren zu setzen, und bestünden keine Mysterien in der Religion, so gäbe es keinen Gl a u b e n, sondern nur ein Wissen. Fides est argumentum rerum non apparentium. Ich kann daher nichts anderes tun, meine Herren, als mich vor dem Mysterium beugen, und das tue ich und in meiner Rede habe ich ihnen auch die Gründe angeführt, warum ich mich beuge. Ich habe noch andere, intimere und persönlichere. Es gibt viele Wege, die zum Glauben führen, mehr als einer wurde von mir durchforscht und durchlaufen, einige Male habe ich mich auch verirrt. Wenn ich mich aber frage, welche Glaubensgründe für mich die entscheidendsten gewesen sind, so muss ich sagen, dass diese moralischer, oder vielmehr sozialer Natur gewesen sind. Ich erinnere mich, im Leben des P. Hecker⁴⁸ gelesen

⁴⁸ P. Isaak Thomas Hecker, berühmter Konvertit in Amerika, geb. 18. Dez. 1819, gestorben als Generaloberer der Paulisten am 22. Dezember 1888 zu Newyork. Vgl. Gisler: «Der Modernismus»; P. Isaak Thomas Hecker, ein Apostel des modernen Amerika», I. Aufl., S. 53—77.

zu haben, dass, nachdem er mehr als eine Sekte . . . oder, wie sie dort sagen, mehr als eine protestantische Denomination durchlebt . . . eines der mächtigsten, der bestimmtesten Motive seiner Konversion zum Katholizismus gerade die Befriedigung und die Schranke, die Schranke und die Befriedigung war, die der Katholizismus allein seiner Neigung zum Volke und zur Demokratie bieten zu können imstande schien. Er war zuerst Bäcker-geselle gewesen. Solch harte Schule des Lebens war mir erspart. Aber gerade wie er, fand ich einzig in der katholischen Kirche die Befriedigung und die Schranke für die gleichen Neigungen oder für das gleiche Ideal. Einzig dort fand ich die Grundlage jener Devise (liberté, égalité, fraternité), an die ich immer noch glaube und von der ich ihnen, meine Herren, zu zeigen suchte, dass, wenn man ihre Grundlage nur im christlichen Gedanken findet, auch dort und nur dort ihr wahres Verständnis zu finden war.»⁴⁹

So war denn der letzte entscheidende Schritt getan, und Brunetière von weither, von den trostlosen Sandbänken des Atheismus, nach langen Irrfahrten an das grüne Eiland des Katholizismus gefahren. Er hat die stürmische Fahrt gemacht wie ein Held. Im Gegensatz zu manchen andern grossen Gottsuchern scheint er auch die Becher der Kirke verschmäh't zu haben. Ihn beherrschte nur eine Leidenschaft: Wahrheit, Klarheit. Und jetzt, nachdem er sie gefunden, will er sie auch andern vermitteln. In den folgenden Jahren stellt er einen grossen Teil seiner Kraft, seiner Beredsamkeit und Dialektik in den Dienst der *ecclesia militans*. Es steckt in ihm etwas von dem Temperament eines Apostels. Obwohl in Glaubenssachen Autodidakt, hofft er der Apologie neue Bahnen erschliessen zu können und die kirchlichen Dogmen von einer neuen Seite zu beleuchten. In der Einleitung zu seiner Konferenzrede: «*Les raisons actuelles de croire*», die er in der Sammlung: «*Science et religion*» erscheinen liess, bemerkt er (1. Nov. 1901): «Ich bewundere Darwin und Auguste Comte; ich bewundere sie so sehr, dass ich, nachdem ich dreissig Jahre bemüht gewesen, mir ihre Ideen sozusagen in Fleisch und Blut umzuwandeln, den Rest meines Lebens dazu verwenden will, aus dem Buche «*Ueber den Ursprung der Arten*» und dem «*Cours de Philosophie positive*» die Mittel und Wege für eine neue Apologie herauszufinden; man wird diese Apologie, ich weiss es schon, für ebenso gewagt als neu halten, aber ich setze nicht weniger Hoffnung als Vertrauen auf sie. Ein apologetischer Versuch nach dieser Richtung hin ist die vorliegende Rede über «*die zeitgemässe Begründung des Glaubens*»; sie bildet nur die Fortsetzung zu derjenigen über die «*Notwendigkeit des Glaubens (le besoin*

⁴⁹ Discours de Combat, tome II, S. 45 f.

de croire). Ihr wird bald eine dritte folgen «über die Beweggründe der Hoffnung» (les Motifs d'espérer).»⁵⁰

Das Neue dieser Apologie bestand darin, den genannten philosophischen Systemen selbst die Waffen zu ihrer Bekämpfung zu entnehmen, besonders den Positivismus gegen sich selbst auszuspielen und dadurch die Wahrheit der katholischen Religion zu beweisen. «Die Nutzbarmachung des Positivismus wird der erste Schritt des 20. Jahrhunderts auf dem Wege zum Glauben sein.» Mit diesen Worten schliesst Brunetière sein neues apologetisches Werk: «Sur les chemins de la croyance». In dem gleichen Buche sagt er: «Aus dem Ideenpalaste Comtes, der langsam in die Brüche geht, werde ich den Stein, oder den Marmorblock herausheben, den ich zur Errichtung meines bescheidenen oder stolzen Baues brauche.»⁵¹ Er rühmt sich, die Methode Comtes genau befolgt zu haben, sofern es ihr eigen sei, nur von den Tatsachen auszugehen. Die grösste aller Tatsachen bliebe das Christentum. Unter allen Religionen und Weltanschauungen habe es die grösste sittliche Kraft und Macht bewiesen, unter allen christlichen Kirchen der Katholizismus am besten die Bedürfnisse des Einzelnen und der Gesellschaft befriedigt. Die moderne Demokratie, welche die bemerkenswerteste Erscheinung des Jahrhunderts, ja der neuen Zeit überhaupt sei, könne nur im Katholizismus die Erfüllung ihrer Ideale finden. Diese Ideale, die in der Devise von der allgemeinen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ihren Ausdruck fänden, seien in Wahrheit dem Christentum entsprungen und könnten sich nur auf katholischem Boden entwickeln und verwirklichen. Mit den Naturwissenschaften, besonders mit den Lehren eines Darwin, träten sie in entschiedenem Widerspruch. Noch unlängst habe ein hoher Magistrat des Kassationshofes den Ausspruch getan: «Unsere soziale Organisation war durch die französische Revolution unter eine dreifache Aegide gestellt worden, welche sich in die schöne republikanische Devise: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit zusammenfassen lässt, aber gebt wohl acht, meine Herren, die drei Ideengruppen, die sie wachruft, scheinen mit den Naturgesetzen, welche die Entwicklung des Menschen und der Gesellschaften leiten, in offenkundigem Widerspruch zu stehen. Wie lässt sich die Freiheit mit dem Determinismus in Einklang bringen? Die Gleichheit mit der Zuchtwahl, die auf natürlichen oder erworbenen Ungleichheiten beruht? Die Brüderlichkeit mit dem Kampf ums Dasein?»⁵²

Dem Schulmanne Ferdinand Buisson, der geschrieben: die Erklärung der

⁵⁰ Diese letzte Rede findet sich in: Discours de Combat. Nouvelle série.

⁵¹ S. XI.

⁵² Les Raisons actuelles de croire in der angegebenen Sammlung, S. 32 f. Vgl. Gisler. A. a. O. S. 285.

Menschenrechte sei nichts anderes als eine Umsetzung des Evangeliums in die moderne Sprache der Politik, erwidert Brunetière: Die Erklärung der Menschenrechte sei allerdings eine Läisierung des christlichen Gedankens, aber man habe ihnen dadurch zugleich die mystische und dogmatische Grundlage entzogen, so dass sie jetzt völlig in der Luft hingen, ins Leere hinausstarrten, entstellt und verstümmelt den Angriffen der Sophistik preisgegeben seien.

Brunetière führt dann des weitem aus, wie sich das Christentum schon in seinen Anfängen der Armen und Kleinen angenommen, also einen ausgesprochen sozialen Charakter verrate, wie sehr es sich vom Protestantismus unterscheide, bei dem im Gegensatz zum Katholizismus so recht der Mangel einer Regierung fühlbar werde. Nur eine Regierung wie die der katholischen Kirche sei imstande, ihre Häretiker zu absorbieren, zu vernichten. Als Regierung habe sie auch eine «Lehre», eine «Ueberlieferung» und verrate gerade dadurch einen hohen Grad von Klugheit und Politik, dass sie stets beharrlich Verwahrung dagegen eingelegt habe, die Hl. Schrift den Auslegungen des Einzelnen auszuliefern.⁵³ Der Katholizismus zeige seine Ueberlegenheit über den Protestantismus besonders auch dadurch, dass er nicht bloss eine «Theologie» oder eine «Psychologie», sondern auch eine «Soziologie» besitze, was für eine so kritische Zeit wie die gegenwärtige der grösste Vorteil sei. Bekannt ist auch, wie er in jener Aufsehen erregenden Rede in Genf Calvin vorwarf, «den Begriff der Religion anders gestaltet» und diese «intellektualisiert», «aristokratisiert» und «individualisiert» zu haben.

Mochte nun auch diese neue Art der Argumentation Brunetière wichtig und zeitgemäss erscheinen, so wollte er doch seinen Gründen keine absolute Beweiskraft beimessen. Es handle sich nur um Erzwingung gewisser Geständnisse. Drei Punkte habe er Comte und seiner Schule gegenüber feststellen wollen: 1. dass eine von der Religion unabhängige Moral sich weder bilden, noch rechtfertigen, noch erhalten lasse; 2. dass diese Religion, welche immer es sei, weder «natürlich» noch «individuell», sondern einzig und allein «sozial» sein und auf übernatürlicher Grundlage ruhen müsse, und 3. mehr nebenbei, dass der Katholizismus, wie er in der Geschichte zutage trete, diesen Forderungen voll und ganz entsprochen habe. «Ich weiss wohl und glaube es deutlich aussprechen zu sollen, dass damit weder die Transzendenz, noch die Göttlichkeit des Christentums bewiesen ist. Auch nicht die Geschichtlichkeit der Evangelien oder die Authentizität der biblischen Offenbarung. Noch einmal, es ist nur eine Etappe und zwar die

⁵³ Revue des deux Mondes. Januarheft, S. 114.

erste auf dem Wege zum Glauben! Aber ich erachte sie schon für wichtig. Wenn Kräfte und Umstände es erlauben, werde ich eines Tages versuchen, die zweite zu vollziehen, die darin bestände, die ‚Schwierigkeiten zu glauben‘, zu zerstreuen oder zu mindern; später käme die dritte, welche die ‚Transzendenz des Christentums‘ beweisen würde.»⁵⁴

Diese letzte Etappe seiner apologetischen Tätigkeit hat Brunetière nur mehr andeuten können. Wir besitzen von ihm wenigstens eine Skizze des zweiten oben genannten Werkes; es ist die 1904 in Amsterdam gehaltene Rede «sur les difficultés de croire», welche als Schlussnummer der letzten Serie der «Discours de combat» beigegeben ist. Interessant wäre es gewesen, wie das letzte Werk: «La Transcendance du christianisme» ausgefallen wäre. Unvollendet wie sein apologetisches Werk blieb auch eine grosszügige Studie über die «Enzyklopädie und die Enzyklopädisten». Das Thema beschäftigte Brunetière schon seit langen Jahren. Ein weitschichtiges Material war gesammelt und sollte nun in einer Reihe von Konferenzen verwertet werden. Von den dreissig geplanten Vorträgen konnte er nur neun halten. Sie fanden im Saale der geographischen Gesellschaft Boulevard Saint-Germain unter dem Andrang der akademischen Jugend, der Aristokratie des Geistes und der Geburt statt. Schon beim ersten Vortrag (2. Febr. 1905) war der Saal überfüllt, und viele, die den vierfachen Betrag für eine Eintrittskarte zahlen wollten, mussten abgewiesen werden. Brunetière kam über den ersten Teil: «Les Origines de l'esprit encyclopédique» nicht hinaus. Seine Kräfte schwanden, seine seelenvolle Stimme versagte, er brach zusammen, und der bevorstehende Tod raubte jede Hoffnung auf Vollendung der grossen Arbeit. Es ist dies um so mehr zu bedauern, da Brunetières Untersuchung, wie aus dem, was vorliegt, ersichtlich ist, eine noch sorgfältigere, geordnetere und tiefgründigere Studie des gesamten 18. Jahrhunderts zu werden versprach, als Sainte-Beuves tüchtige Zeichnung des 17. Jahrhunderts in seinem berühmten «Port-Royal». Die alle Schichten der Gesellschaft vergiftenden, bis heute fortwirkenden Tendenzen der Enzyklopädisten hätten in Brunetières Werk eine fürchterliche Abrechnung erfahren; es wäre zu einer wahren Psychologie des modernen Unglaubens geworden. Doch es sollte nicht sein. Emil Faguet klagte mit Recht im «Gaulois» (10. Dez. 1906): Frankreich verliere einen seiner grössten Söhne gerade in dem Augenblicke, wo es mehr als je der Kraft seiner Gedanken, der Klarheit seiner Ethik, der Wucht und Schärfe seiner Logik und der bezwingenden Gewalt seiner Beredsamkeit bedurft hätte. —

So ist denn sein apologetisches Werk, wie sein literarisches unvollendet

⁵⁴ Sur le chemin de la croyance, p. XXI; Gisler, A. a. O. S. 284.

geblieben; doch auch so genügt es vollauf, um in ihm einen der grössten Männer seines Jahrhunderts erkennen zu lassen. Mit feurigem Enthusiasmus, mit eiserner Energie und mit hoher Befähigung hat er als Apologet gewirkt. Den Goliathsgestalten des Individualismus, Dilettantismus, Internationalismus, Pessimismus, Positivismus, Naturalismus usw. ist er wie ein zweiter David unerschrocken entgegengetreten und hat sie meist mit sicherem Wurf getroffen.

Allerdings hat die Apologetik Brunetières auch ihre Schattenseiten. Besonders ist zu bedauern, dass er einen gefährlichen Feind, der aus den deutschen Gauen in Frankreich eingebrochen, aus der Welt seiner Ideen nicht zu bannen vermochte — den Kantianismus. Seine ganze Apologie leidet unter der Antipathie gegen die Metaphysik, worin bekanntlich das Grundübel des modernen Rationalismus liegt. Brunetière hat auch nach seinem vollen und aufrichtigen Anschlusse an die katholische Kirche diese Klippe nicht zu überwinden vermocht. Mit Recht hat ihn daher Dr. Gisler in seinem grosszügigen Werke «Der Modernismus» unter die Vorläufer dieser Richtung eingereiht.⁵⁵ Brunetière huldigt einem ausgesprochenen Agnostizismus, das beweist vorerst die warm gehaltene, lange Vorrede, die er zu Balfours agnostizistisch gerichtetem Buch: «Les Bases de la Croyance» schrieb und später in den «Questions actuelles» als selbständigen Artikel herausgab. «Die Wissenschaft», heisst es da — Brunetière begreift darunter auch die Philosophie — «verbürgt uns weder das Dasein einer Aussenwelt, noch auch das Dasein irgendeines Aussendinges, das unsern Sinneswahrnehmungen entspräche — kein Gedankliches, das, ich sage nicht Ursache oder Grund, sondern das Gegenstück des Sinnlichen wäre. Mit dem Verfasser der «Pensées» könnte man sagen, zwischen den «Farben» oder «Formen» der Objekte, wie sie in unserer Wahrnehmung und in den Gegenständen selbst sind, walte gerade soviel Aehnlichkeit, wie zwischen dem Hund als Sternbild und dem Hund, der bellt.»⁵⁶

Diese agnostizistischen Ideen werden dann konsequent auch auf den Glauben ausgedehnt. Jeder Mensch, sagt Brunetière, wird durch seine Natur gezwungen, den Glauben, sei er nun dieser oder jener Art, zum Fundamente seines Lebens zu machen. Er bildet die Basis für alle Wissenschaft, für alle Moral, überhaupt für jede Tätigkeit. Dieser Glaube aber lässt sich nicht wissenschaftlich begründen, rationell erhärten. «Wir verdanken die Religion oder die Religionen keinem Vernunftakt», denn

⁵⁵ A. a. O. S. 264—288.

⁵⁶ Les Bases de la croyance. S. XIV. Vgl. Gisler. A. a. O. S. 279.

«eine vernünftige Religion ist keine Religion», «zwischen der Wissenschaft und Religion ist für die Philosophie als Erkenntnisssystem kein Platz», «die Vernunft ist nicht der Grund des Glaubens, sondern der Glaube Grund der Vernunft». «Man muss glauben, um zu wissen.»⁵⁷ Auf die Frage, wie man denn aus den verschiedenen Schöpfungshypothesen, die uns über den Ursprung des Menschen Aufschluss geben, ohne Philosophie die wahre herausfinden könne, antwortet er: «Mit Hilfe der Geschichte, oder endlich durch einen Akt des Glaubens, aber niemals gestützt auf Philosophie.» Eine oberflächliche Psychologie sei es gewesen, welche die «wissenschaftliche» oder «rationale» Gewissheit zum Muster und absoluten Vorbild der Gewissheit erhoben habe. Indem sie die rechtmässige Quelle der Erkenntnis einzig in der Vernunft erblicke, habe sie zwar nicht bestritten, dass es auch andere Quellen gebe, sie aber vernachlässigt; es werde aber nicht lange gehen (Brunetière schrieb dies im Jahre 1896), bis man unter die Grundlagen des Glaubens auch dem Gefühl und dem Willen ihren natürlichen Platz anweise.⁵⁸ Das Bedürfnis zu glauben hafte in der Natur und der Verfassung des Geistes; es sei eine «Kategorie», welche das Handeln, die Wissenschaft und die Moral bedinge; seinen Grund habe es im Gefühl und im Willen, teilweise sei es auch abhängig von der Autorität und der Tradition.⁵⁹

Brunetière bewegt sich, wie aus diesen Stellen hervorgeht, durchaus im Fahrwasser des Kantianismus. Er stellt mit letzterem jede Metaphysik in Abrede. Um den Forderungen der Sittlichkeit nachzukommen, müssen die Glaubenswahrheiten, von denen man theoretisch gar nichts wissen kann, doch aus praktischen Gründen als Wahrheit postuliert werden. Trotzdem, meint er, entbehre unser Glaube nicht der Gründe, aber «mir scheint dieser Grund oder diese Gründe sind nicht intellektueller Art. Man glaubt, weil man glauben will, aus Gründen moralischer Ordnung, weil man das Bedürfnis nach einer Richtschnur hat und weil weder die Natur noch der Mensch eine solche in sich selbst finden.»⁶⁰ Der Grund nun, der für Brunetière massgebend gewesen, bestand, wie wir gesehen, darin, dass die moderne Demokratie nur im Katholizismus die Erfüllung ihrer Ideale finden kann. Er schloss von der sozialen Nützlichkeit des Christentums, auf dessen Wahrheit.

Gegen solche, an die jeweiligen Geistesrichtungen und -strömungen anknüpfenden Bestrebungen, welche den Zweck verfolgen, das religiöse Leben

⁵⁷ Vgl. Gisler. A. a. O. S. 279.

⁵⁸ Discours de Combat 1^{ère} série. La renaissance de l'idéalisme. S. 17 Anmkg.

⁵⁹ Discours de Combat, 1^{ère} série. Le besoin de croire, S. 339, und an andern Stellen. Gisler, S. 280.

⁶⁰ La science et la religion, S. 62.

zu wecken und zu beleben und so der Aufnahme der geoffenbarten Wahrheit den Boden zu ebnen, lässt sich im Grunde genommen nichts einwenden. Die Bedürfnisse und Stimmungen im Geistesleben sind einem beständigen Wechsel unterworfen, und diesen stets wechselnden Faktoren darf sicherlich bis zu einem gewissen Grade Rechnung getragen werden. Chateaubriands «Génie du christianisme» z. B. hat, in richtiger Anpassung an die Bedürfnisse seiner Zeitgenossen, die sich nach den Greueln der Revolution nach einer harmonischen Weltanschauung sehnten, durch den blossen Hinweis auf die Schönheit und Herrlichkeit des Christentums Tausende und Tausende der Kirche wieder zugeführt. Ein trockenes Lehrbuch mit vorzüglicher Argumentation hätte unter diesen Verhältnissen keine Wirkung gehabt. Wenn daher Brunetière in den Bedürfnissen der Moral den Stern gefunden, der ihn ins Vaterhaus der wahren Religion führte und er auch anderen durch sein persönliches Ansehen und die Kraft seiner Beweise ein Leiter und Führer zum gleichen Ziele wurde, so kann man sich darüber gewiss freuen. Nur darf diese Methode nicht als die einzig richtige, absolute hingestellt werden; denn sie ist logisch höchst anfechtbar; es finden sich in ihr objektiv durchaus unzulängliche Glaubensmotive, die bestenfalls als Konvenienzbeweise, als Hilfsargumente, als Appell an das Gemüt in Betracht kommen können. Den soliden Unterbau derselben muss eine rationelle Begründung der Göttlichkeit des Christentums bilden. Bei der Apologie gilt es, zwei Aufgaben auseinanderzuhalten, erstens die allgemein gültige objektiv und wissenschaftlich feststehende Methode der Beweisführung der Offenbarung, welche von der Erkenntnis der Welt zum Uebersinnlichen, zum Glauben führt, also auf metaphysischer Grundlage ruht, und zweitens die mehr subjektiven, den Stimmungen eines Volkes und einer Persönlichkeit Rechnung tragenden Faktoren, welche stets in Fluss sind. Argumente der letztern Art ranken sich an dem festen Stamme der rationalen Apologie empor wie der Efeu um die starke Eiche.

Der Irrtum Brunetières bestand nun darin, dass er auch nach seiner Bekehrung die Brücke, welche den forschenden Menscheng Geist auf Grund der Erkenntnis der natürlichen Welt zur übernatürlichen, zur Offenbarung, führt, nicht betreten will, den Wert und die Berechtigung der metaphysischen Argumente geradezu leugnet, davor warnt und so die klassische, traditionelle kirchliche Apologetik dem Katanismus preisgibt.

Brunetière steht hier im Banne seiner Zeit und seines Volkes. In Anbetracht der durch den Positivismus hervorgerufenen Abneigung gegen alle Metaphysik haben die Franzosen mit unermüdlichem Eifer nach stets neuen Methoden in der Apologie gesucht, um die für die alten Systeme unempfänglichen Geister auf neuen Wegen für die Religion zu interessieren. Dabei

gaben sie prinzipiell die alte Methode preis. Und so hat auch Brunetière in Ueberschätzung des augenblicklichen Erfolges auf Grund einer unberechtigten Verallgemeinerung seine persönliche, subjektive Auffassung zur objektiven Norm der Apologie gemacht. Allerdings betonte er dabei ausdrücklich, dass die Unveränderlichkeit der Offenbarung bei aller Veränderung ihrer Verteidigung in keiner Weise angezweifelt werden dürfe.

Ein solches Vorgehen, das die Notwendigkeit einer neuen Methode zur Geltendmachung des Katholizismus betont und die Gültigkeit der bisher als einzig richtig betrachteten rationellen Grundlage der Offenbarung leugnet, ist von Papst Pius X. ausdrücklich als Modernismus hingestellt worden. Bereits Leo XIII. hatte das Eindringen des Kant'schen Kritizismus in die französische Theologie verurteilt, aber trotzdem Brunetière bis zu seinem Tode gelobt und geschützt, weil er eben in guten Treuen irrte, seinen kritischen Standpunkt nur nebenbei betonte, dagegen mit grossem Erfolge die zweite Aufgabe der Apologie erfüllte. Brunetière verdiente auch diese schonende Berücksichtigung; denn einmal zur Kirche zurückgekehrt, wollte er für sie kämpfen, in ihr leben und sterben. Die ganze Wucht seiner Autorität und die suggestive, durchschlagende Kraft seiner Beredsamkeit hat er in ihren Dienst gestellt und ist für sie in den Sielen gestanden bis zu seinem letzten Atemzuge. Wäre ihm ein längeres Leben beschieden gewesen, so hätte er wahrscheinlich auch diese Irrtümer überwunden.

«Brunetière», sagte einst jemand, «den wird man noch eines Tages vor einem Kruzifixe erhängt finden.» Das hat sich nun allerdings nicht bewahrheitet, wohl aber ist er mit dem Kruzifixe in den abgezehrten Händen, am 9. Dezember des Jahres 1906, auf der Mittagshöhe seines Lebens stehend, in echt christlicher Resignation hinübergeschlummert in ein besseres Jenseits.

Msgr. Dr. Gisler hat in seinem oben genannten Werk Licht und Schatten nach Gebühr verteilt und das Endurteil über Brunetière als Apologet in folgende Worte zusammengefasst: «Indem Brunetière die Metaphysik als apologetische Waffe verwarf, betrat er allerdings einen Irrweg; auch mag er die apologetische Tragweite seiner *‘raisons actuelles de croire’*, namentlich in frühern Jahren, überschätzt haben. Aber apologetisch war es doch hochbedeutsam, dass der berühmte Akademiker und unvergleichliche Literaturhistoriker die rein naturwissenschaftliche Weltanschauung für bankerott erklärte, dass er Renans Traum, die Menschheit wissenschaftlich zu organisieren — *organiser scientifiquement l'humanité* — mit der Waffe des Positivismus zerstörte, und dass er leuchtend dargetan, die Naturwissenschaft sei unfähig, das Geheimnis wegzuschaffen (*supprimer le mystère*).

Nie wurde die soziale Kraft und soziale Unentbehrlichkeit der Kirche in so männlicher, mannigfaltiger und mächtiger Rede gepriesen wie von Brunetière; das war die positive Seite seines apologetischen Werkes, lehrreich, wertvoll und dauernd.

Endlich ist sein Beispiel eine Apologie. Da er die staatliche und sittliche Ordnung mit dem Glauben gefährdet sieht, eilt er als miles Domini von Stadt zu Stadt, weckt die katholische Hoffnung, indem er jene Kampfreden hält, deren erstem Bande er als Motto Ciceros Worte vorsetzt: „Omne officium quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet est anteponendum illi officio, quod cognitione et scientia continetur“.⁶¹ Zehn Jahre dauerte dieser oratorisch-apologetische Feldzug des berühmten Akademikers. «Zehn Jahre lang», sagt Barboux, «trotzte er dabei dem Spott, der Unpopularität, dem Hohn und der Unbill und zeigte so in seinem Werk und in seiner Person den Glanz einer kraftvollen Beredsamkeit mit der Schönheit der erfüllten Pflicht vermählt.»

Werfen wir einen kurzen Rückblick auf Brunetières Werk, seine Bedeutung und die Zeit seiner Wirksamkeit. Wenn Georges Goyau am Begräbnistage Brunetières schmerzlich bewegt ausgerufen: «Tantus labor non sit cassus!», so wird er an dessen 25. Todestag sich sagen können, dass die Saat, die der mutige Kämpfer ausgestreut, zumal auf religiösem Gebiete, fruchtbar aufgegangen. Das zeigt schon ein kurzer Blick auf seine Tätigkeit als langjähriger Chefredaktor der «Revue des deux Mondes». Diese vornehme Zeitschrift konnte letztes Jahr auf ihren hundertjährigen Bestand zurückblicken und damit auf ein Saeculum äusserst regsamen und bewegten französischen Geisteslebens, das entwicklungsgeschichtlich nach seiner literarischen, politischen, sozialen und religiösen Seite hin interessant ist und auch im Ausland weithin Beachtung gefunden hat. Mit dem Credo des Gründers und langjährigen Redaktors der Zeitschrift, Buloz, dem der Kritiker Planche zur Seite stand, hatte es eine eigene Bewandnis. Wie die meisten seiner Zeit fand er sich mit dem Gedanken ab, dass es eine Religion gebe, nur solle diese in keiner Weise ihren Bekennern hinderlich sein und höchstens bei gewissen feierlichen Anlässen zum Ausdruck kommen. «Die Revue ist weder doktrinär, noch katholisch, noch schliesst sie sich unbedingt der auf dem Rousseau'schen ‚Gesellschaftsvertrag‘ fussenden Schule an, noch ist sie saint-simonistisch gerichtet, noch ihrer Kunstauffassung nach roman-

⁶¹ Die Erfüllung jener Aufgaben, welche dazu beitragen, das Band der Menschheit enger zu knüpfen und die Gesellschaft zu schützen, muss den Leistungen auf dem Gebiete der Erkenntnis und des Wissens vorgezogen werden.

tisch. Einzelne Bestandteile dieser Doktrinen fanden und finden sich wohl in ihrem Rahmen und geben ihr den Charakter des Gegensätzlichen und Wechselnden», schrieb 1883 Sainte-Beuve in der «Quinzaine». Gegensatz und Wechsel, das ist wohl, wie G. Goyau betont, der bezeichnendste Ausdruck für das variierende Programm der «Revue des deux Mondes» in den ersten Jahren ihres Bestehens, und diesen Charakter wies sie auch noch lange in der Folgezeit auf. Der Leiter Buloz trug überhaupt dem Zeitgeist bis in seine verschiedensten Verzweigungen Rechnung, ohne die christlichen Ideen aus seiner Zeitschrift zu verbannen. Als im Jahre 1848 Louis Veuillot, der Vorkämpfer des Katholizismus, vom «Univers» auf Buloz' Einladung hin einen Aufsehen erregenden Artikel: «Le Lendemain de la Victoire» erscheinen liess, ging ein Sturm der Entrüstung durch die Reihen der Leser, was aber Buloz nicht hinderte, trotz aller Vorwürfe von Veuillot neue Artikel zu verlangen und auch solche von andern ausgesprochenen Katholiken, wie Eugen Veuillot, Falloux, Albert de Broglie in seine Zeitschrift aufzunehmen. Die schwankende Haltung der Zeitschrift blieb bestehen. Renan schrieb seine Artikel hinein und rief den lebhaften Protest des Herzogs von Broglie und anderer hervor. Um diese Stimmung zu dämpfen, lud Buloz den berühmten Oratorianer P. Gratry ein, auf einen Artikel von Havet zu antworten. Doch dieser trug Bedenken, unter seinem Namen einen Aufsatz in der «Revue» erscheinen zu lassen, veröffentlichte aber doch 1869 seine «Lettre sur la Religion» darin. Immerhin blieb der Artikel vereinzelt.

Erst mit dem Eintritt Ferdinand Brunetières in den Redaktionsstab, 1875, erfolgte eine entscheidende Wendung, und die jeweiligen Etappen seiner literarischen, sozialen und religiösen Entwicklung spiegelten sich von nun an auch in den Gedankengängen der «Revue des deux Mondes» wieder. Durch ihn nahm sie einen neuen Aufschwung, zumal von 1885 auch hervorragende Persönlichkeiten, wie Eugen Melchior de Vogué und P. Didon Beiträge lieferten. Insbesondere drehten sich Brunetières Ausführungen um die grossen, ihn beherrschenden Gedanken des Traditionalismus, der sozialen Ordnung, des Klassizismus des 17. Jahrhunderts und des Katholizismus. «Von 1885 bis 1900», sagt Léon Daudet, «bildeten theoretisch die Académie française und die 'Revue des deux Mondes' den Wall der Tradition und der guten Gesellschaft gegen die herankommende Anarchie in politischen, geistigen und sittlichen Dingen.» Seit Brunetière hat der katholische Gedanke in der genannten Revue seinen Platz unbestritten behauptet, ohne dass diese etwa lehrhaften Charakter angenommen oder zu einer Kampfschrift geworden wäre. In ihr veröffentlichte später Georges Goyau seine grosszügigen Studien über das religiöse Deutschland, über Genf usw. Auch eine Reihe trefflicher Romane von katholischen Grössen wie Paul Bourget, René Bazin,

Henry Bordeaux erschienen in ihren Spalten, sowie tiefeschürfende kritische Studien von André Baunier und Victor Giraud, dem frühern Professor an der Universität Freiburg. So genießt die Revue infolge der Verwirklichung ihres weitausschauenden, nicht zum mindesten ihr von Brunetière gestellten Programms in weitesten Kreisen des In- und Auslandes ein hohes Ansehen. Gewiss tun heute dem katholischen Frankreich zur Kräftigung seines Glaubens Zeitschriften von positiverem Charakter not, aber das feinsinnige, geistige Instrument, das die «Revue des deux Mondes» nun einmal geworden ist, verdient auch katholischerseits volle Beachtung und warme Sympathie. Aber noch mehr als durch seine Artikel in der genannten Revue ist Brunetière durch seine Vorträge und seine apologetischen Streitschriften zu einem Bahnbrecher des Katholizismus in Frankreich geworden.

Sein Leben war in eine Zeit gefallen, in der das tonangebende Frankreich ganz auf das Diesseits und den Fortschritt gerichtet war. An die Stelle der Vernunft des 18. Jahrhunderts hatte man die Wissenschaft treten lassen und hoffte von ihr die Lösung aller Welträtsel. «Das Jahrhundert ist in harte Leugnung Gottes und des Himmels gesunken und tut es noch immer mehr», schrieb der Philosoph Renouvier 1889. Mit den Hilfsmitteln der exakten Analyse und der methodischen Synthese glaubte man alles Unbekannte durchleuchten zu können. «Die Welt ist heute ohne Geheimnis. Die Vernunft wird alles aufklären und verstehen, sie bemüht sich, von allen Dingen eine positive, logische Erklärung zu geben, und sie dehnt ihren schicksalhaften Determinismus sogar auf die Welt des Sittlichen aus», schrieb zuversichtlich der Chemiker Berthelot 1885. Nach Taine glaubte die Wissenschaft, weil im Besitze feinsten Instrumente, deren Zuverlässigkeit man durch dreihundertjährige Erfahrungen erprobt, nun auch das Seelische anfassen und so eine neue Kunst, eine neue Moral, eine neue Religion finden zu können. Dieser Anschauung hatte in der Literatur besonders Zola in dreister Weise Ausdruck gegeben, indem er es als seine Ueberzeugung hinstellt, dass «die Wissenschaft eines Tages das Unbekannte durchweg beseitigen wird». «Man leugnet Gott nicht, man versucht, bis zu ihm aufzusteigen, indem man die Zergliederung der Welt vornimmt. Wenn er sich am Ende findet, werden wir es sehen, die Wissenschaft wird es uns sagen. Für den Augenblick setzen wir ihn beiseite, wir wollen kein übernatürliches Element, kein aussermenschliches Axiom, das uns in unsern genauen Beobachtungen stören würde. Jene, die mit der Bejahung eines Unbedingten beginnen, führen in ihren Studien Wesen und Dinge ein, ein nur in der Einbildung Gegebenes, eine persönliche Träumerei, die mehr oder weniger grossen ästhetischen Zauber, aber durchaus keinen Wahrheits- und Sittlichkeitswert besitzt.» (Le Roman expérimental, p. 87 und 96.)

Doch bald folgte diesem anmassenden Wissenstaumel die Ernüchterung, und der zukunftsfreudige Optimismus schlug in den tiefsten Pessimismus um. Von einer Lösung der Rätsel und einer befriedigenden Weltauffassung keine Spur. Schmerzlich enttäuscht ruft Taine in der Einleitung seines Werkes: «L'Intelligence» aus: «In schwarzer Leere steigt ewig eine endlose Reihe artgleicher, nur in den Mischungs- und Grössenverhältnissen verschiedener Raketen auf und nieder. Das sind die physischen und moralischen Wesen. Jedes ist nichts als eine Reihe von Vorgängen, die nur in ihrer Form Dauer besitzen.» Es half nichts als stoische Resignation. «Die beste Frucht der Wissenschaft», sagt wiederum Taine, «ist kühle Ergebung, sie gibt der Seele Frieden, bereitet sie vor und schränkt das Leiden ein auf körperliche Schmerzen.» So werden diese Kreise irre an dem, was sie bisher als das Wesentliche ihres Lebens angesehen, das Denken, und Berthelot schreibt verzweifelt an Taine: «Unser Blut fliesst jetzt zu rasch, unsere Fiber war zu gespannt, das Fieber zuckt immer durch unsere Adern. Um innezuhalten, müsste man eine andere Natur annehmen, vielleicht wäre es besser, mit dem Dichter zu sagen: Verrückt ist der Sterbliche, der denkt.» ... Und in dieser traurigen stoischen Resignation ist Taine auch gestorben. Charakteristisch ist, was er auf dem Totenbett zu Msgr. d'Hulst gesagt: «Ich stelle mir die Natur wie eine wunderbare, in prächtige Stoffe gehüllte Frau vor, die unbekümmert dahinschreitet, während die Schleppe ihres Kleides Ameisen zerdrückt, die sie nicht sehen kann. Eine von diesen Ameisen bin auch ich. Nun ist die Reihe an mich, zerdrückt zu werden...»⁶²

Tiefe Trostlosigkeit spricht auch aus dem Bekenntnis des jungen Maurice Barrès: «Der Trübsinn gähnt über die Welt, die die Gelehrten ihrer Farben beraubt haben. Alle Götter sind tot oder zu weit entfernt. Ebenso wenig wie sie wird unser Ideal am Leben bleiben. Eine tiefe Gleichgültigkeit befällt uns. Das Leiden stumpft sich ab. Jeder geht seinen Weg, ohne Hoffnung, Ekel auf den Lippen, in banalem, immer gleichem Auf-der-Stelle-Treten, vom Schmerzensschrei der Geburt bis zum zerreisenden Röcheln der Agonie — der letzten Gewissheit, hinter der sich alle Ungewissheiten öffnen.»

Das war die aus der Ohnmacht des Denkens und der Verwerfung des Glaubens hervorgegangene, allen Lebensmut knickende Stimmung der Zeit. Bezeichnend ist es auch, dass seit dem Ende der 70er Jahre die Schopenhauer-Übersetzungen in Frankreich rasch aufeinander folgten und die trübe Stimmung vertieften, so dass Maupassant schreiben konnte: Schopenhauers Genie beherrsche fast die ganze Jugend der Welt.

Da es aber dem Franzosen auf die Dauer unmöglich war, ohne jeden trans-

⁶² Vgl. Hermann Platz: Geistige Kämpfe im modernen Frankreich, S. 707.

zendentalen Zusammenhang zu leben, weil seine ganze Vergangenheit und seine Fühlweise katholisch gewesen, so begann sich doch bald mancher allen Ernstes zu sagen, dass hinter dem schwarzen Hintergrund des Nichts, auf dem sich nach Taine «alles Vielfältige der Erscheinungswelt abhebt, hinter den Erscheinungen des Lebens und Denkens» ein Unerkennbares steht, eine Urkraft, die die Vernunft nicht zu erklären und zu durchdringen vermag und die zum Schritt ins Metaphysische, zum Glauben zwingt. Unter diesem Eindrucke stand eine Reihe hervorragender Geister der jungen Generation, unter ihnen besonders auch Brunetière. «Es ist», wie Hermann Platz betont, «kein mystisches Erleben Gottes. Es ist mehr ein Erdrücktwerden durch die Wucht des Geheimnisvollen, des Unerkennbaren, des Unsichtbaren und Unwägbaren, das die Welt umlagert und das der jungen Generation, die wie auf ein Zeichen die Verzauberung durch eine prophetisch sich gebärdende Wissenschaft abwirft, das Fortschreiten zu einer neuen Welthaltung ermöglicht. Es ist die schroffste Abwendung vom Naturalismus.»⁶³ Brunetière sah, besonders von Schopenhauer belehrt, dass das Leben schlecht ist, sich dadurch veranlasst, wie er selber sagt, «seinen Sinn und sein Ziel darüber hinauszuverlegen». Und aus dieser Stimmung ist der Symbolismus hervorgegangen, dessen Entstehung Brunetière mit den Worten erklärt: «Wir sind überall von Schatten und Geheimnis umgeben. Das Unerkennbare erdrückt uns: *In eo vivimus, movemur et sumus*. Wenn es uns manchmal gelingt, etwas davon zu erfassen, so geschieht das gewiss nicht durch Beschränkung auf Naturbeobachtung, sondern wir fügen aus Eigenem die Grundsätze der Deutung hinzu, die sie nicht gibt. Wie könnten wir dies, wenn nicht zwischen Natur und Mensch gewiss auch eine Art Uebereinstimmung oder Entsprechung, verborgene Harmonien, wie man ehemals sagte, eine geheime Beziehung zwischen dem Sinnlichen und Nichtsinnlichen bestände.»⁶⁴

Wie sich dann Brunetière in unerbittlichem Kampfe gegen den Szientismus und die verschiedenen Zeitgötzen etappenweise immer mehr dem positiven Christentum genähert, hat der letzte Abschnitt unserer Studie dargestellt. . . . Zusammenfassend lässt sich sein Einfluss als Vorläufer und Bahnbrecher des katholischen Gedankens dahin bestimmen, dass er weiten Kreisen zeigte, wie der katholische Glaube sich sehr wohl mit dem, was sich an der positivistischen Methode eines Comte Wertvolles findet, vereinbaren lasse und dass er so die jungen, symbolistisch eingestellten, für den Katholizismus vorbereiteten Geschlechter, so wie die Katholiken selbst mit den früheren Generationen, die die Gedanken Auguste Comtes in eine feindselige Haltung

⁶³ Vgl. Orplid, 2. Jahrg., Heft 1, S. 10 sowie 1—15.

⁶⁴ Revue des deux Mondes, 1908, S. 117.

zur Religion versetzt hatte, mit einem Schlage versöhnte. Brunetière erbrachte den Beweis, dass die Vergangenheit durch offene, vorbehaltlose Annahme des Katholizismus eine Verjüngung erfahren könne, dass den Katholiken für die Erforschung der Welt des Positiven kein Hindernis im Wege stünde, wie man bisher immer behauptete, und dass niemand berechtigt sei, ihrer alten Wahrheit die Wege dieser modernen Methode zu verschliessen.

Neben Brunetière taten sich auch andere hervorragende Männer dieser Zeit als Wegbereiter des Christentums in Frankreich hervor, die auf verschiedenen Pfaden sich heimgefunden ins gleiche Vaterhaus. Da ist François Coppée zu nennen, der durch schwere persönliche Leiden und Prüfungen geläutert in der Religion des Kreuzes den nötigen Trost fand, den er in der herzlosen Modekultur seiner Zeit umsonst suchte, und der, als ganz Paris staunend zu dem vollendeten Eifelturm aufblickte und die grandiosen Triumphe des Kapitals und des Industrialismus verherrlichte, die altersgrauen Türme von Notre-Dame als etwas Schöneres und Grösseres als all diese besang. Da ist Joris Karl Huysmans, dem sich die Wahrheit als Quelle der Schönheit erschloss, und von dem man sagte, er sei nicht durch die Pforte, sondern durch die gemalten Kirchenfenster in die Kirche gekommen. Da ist der noch jetzt lebende grosse Dichter Paul Claudel, in dem sich beim Gesang des Magnificat in der Weihnachtsvesper im Jahre 1886 in der Notre-Damekirche das grosse Ereignis vollzog, das sein ganzes Leben beherrschte: «In einem Augenblicke wurde mein Herz gerührt und ich glaubte mit einer solchen Kraft der Zustimmung, einem solchen Aufruhr meines ganzen Wesens, einer so zwingenden Ueberzeugungskraft, einer solchen Gewissheit, die jeglichen Zweifel ausschloss, dass seitdem alle Bücher, alle Ueberlegenheit, alle Zufälle eines bewegten Lebens meinen Glauben nicht erschüttern, ja nicht einmal berühren konnten. Ich hatte mit einem Male eine unaussprechliche Offenbarung, das erschütternde Gefühl der ewigen Kindheit Gottes.» Da ist endlich Frankreichs grosser Romanschriftsteller Paul Bourget, der sich den Rückweg zum Glauben seiner Jugend durch das eindringliche Studium der menschlichen Seele, besonders des abgrundtiefen Frauenherzens bahnte und immer mehr zur Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums als der einzigen das Menschenherz befriedigenden Religion kam.

Aber Ferdinand Brunetière, der im Gegensatz zu den genannten, besonders von der sozialen Nützlichkeit des Christentums auf dessen Wahrheit geschlossen, war unter all diesen der wichtigste Rufer im Streit. Er hat mit dem Schwert der Rede für das alte christliche Erbgut Frankreichs gefochten, bis seine Stimme brach, und unermüdlich geschrieben, bis ihm der Tod die Feder aus der Hand genommen. Das Jahr 1895, wo er nach dem berühmten

Besuche bei Leo XIII. in der «Revue des deux Mondes» zum ersten Male das Wort vom «Bankerott der Wissenschaft» gewagt, bedeutete ein Wendepunkt in der Religionsgeschichte Frankreichs. Sein demütiges Geständnis: «Je me laisse faire par la vérité» wurde zum Symbol für die ganze Epoche. Von dieser Zeit an hatte das Christentum in den Reihen der Intellektuellen Frankreichs einen steten Aufstieg zu verzeichnen. Wir können hier nicht auf dessen verschiedene Etappen eingehen. «Heute», sagt Dr. Schneller, ein feinsinniger Kenner französischen Lebens, «ist die Wissenschaft aus einer Kriegsmaschine gegen das Christentum wieder sein Verbündeter geworden. ... Die Zeit der reinen Defensivstellung ist vorbei, der Katholizismus ist wieder in die Position des Besitzenden, des positiv Schöpferischen eingerückt.»⁶⁵

Den Fortschritt und die frappanten Wandlungen, den der katholische Gedanke in Frankreich seit den Tagen Brunetières bis auf unsere Zeit in der Literatur gemacht, dokumentiert wohl am besten das Werk von Abbé J. Calvet: «Le Renouveau catholique dans la littérature contemporaine.»⁶⁶ «C'est un grand siècle littéraire et catholique qui commence», sagt er, und lässt dann eine ganze Reihe hervorragender Gestalten der letzten 75 Jahre am Geiste des Lesers vorüberziehen, die beweist, dass wir «l'aurore d'une grande littérature catholique» in Frankreich erleben. Finden sich in dieser Phalanx auch Männer wie Claudel, Jammes, Baumann, Ghéon u. a., die infolge demütiger Orientierung an Dogma und Liturgie dem Katholizismus ungleich näher gekommen sind als Brunetière, so darf man neben der Geschlossenheit und Festigkeit des religiösen Bekenntnisses und Lebens der genannten auch nicht jenes Herkules am Scheidewege des religiösen geistigen Gedankens in Frankreich vergessen, der so wuchtige Schläge gegen die Hydra des Materialismus, Naturalismus, Determinismus und Rationalismus geführt hat: Ferdinand Brunetières.

⁶⁵ Schweiz. Rundschau, 28. Jahrg., S. 444.

⁶⁶ F. Lomere, Paris 1927.

